

Zygmunt Bauman e Gustavo Dessal

RETORNO DO PÊNDULO

SOBRE A PSICANÁLISE
E O FUTURO DO MUNDO LÍQUIDO





Zygmunt Bauman
Gustavo Dessel

O RETORNO DO PÊNDULO

Sobre a psicanálise e o futuro do mundo líquido

Tradução:

Joana Angélica d'Ávila Melo

Revisão técnica:

Felipe Castelo Branco

psicanalista e professor do IFCS/UFRJ



. Sumário .

Prefácio, por Gustavo Dossal

1. Liberdade e segurança: um caso de *Hassliebe* [Zygmunt Bauman]
2. Comentário sobre “Liberdade e segurança: um caso de *Hassliebe*” [Gustavo Dossal]
3. A civilização freudiana revisitada, ou O que se supõe ter acontecido com o princípio de realidade? [Z.B.]
4. Comentário sobre “A civilização freudiana revisitada, ou O que se supõe ter acontecido com o princípio de realidade?” [G.D.]
5. O painel de Freud (resposta ao painel) [Z.B.]
6. Comentário sobre “O painel de Freud” [G.D.]
7. Procurando na Atenas moderna uma resposta à antiga pergunta de Jerusalém [Z.B.]
8. Comentário sobre “Procurando na Atenas moderna uma resposta à antiga pergunta de Jerusalém” [G.D.]

Correspondência

Notas

. Prefácio .

Este livro é o resultado de um feliz e excepcional encontro.¹ Feliz porque, a partir do momento em que recebi a primeira resposta de Zygmunt Bauman à minha mensagem eletrônica, tive a impressão de que começava a dialogar com alguém que não só me parecia familiar pelo tom, mas que também aceitava minha interlocução com a encantadora naturalidade de quem alcançou uma sabedoria fora do comum. E excepcional porque, na verdade, não nos conhecemos pessoalmente, mas por meio de correspondência e intercâmbio de textos. Esse conhecimento sem dúvida é absolutamente assimétrico. Bauman é alguém que obteve respeito intelectual planetário por toda a contribuição que deu à imensa e difícil tarefa de iluminar a vida humana. Meu nome é desconhecido, tanto para ele quanto para a maioria das pessoas. E foram precisamente o *des-interesse* (no sentido de Levinas) e a generosidade com que o professor Bauman ignorou essa assimetria que produziram em mim uma vivência única. Em nosso breve intercâmbio, tive a oportunidade de reviver aquela experiência que a lógica da vida líquida também dissolveu: a proximidade do mestre, essa figura que durante séculos foi uma referência imprescindível na aventura do saber e que a hipermodernidade condenou à lixeira dos anacronismos.

Em minha juventude pude desfrutar os últimos vestígios desse vínculo pelo qual a transmissão do saber é inconcebível sem a transferência, conceito não só decisivo para compreender o que acontece em uma análise, mas também considerado por Freud condição indispensável para a aquisição de um conhecimento. Hoje, a degradação do saber deve muito à decadência do mestre. O mestre não é simplesmente aquele que detém um saber. Não é um especialista,

tal como nos acostumamos a conceber, na atualidade, os representantes do saber. O mestre é aquele que sabe manter vivo o espírito socrático da pergunta, e seu ensinamento consiste em nos dar a melhor prova de seu amor: fazer com que aprendamos a única lição magistral que nos põe no caminho de um saber verdadeiro, e que consiste em nos darmos conta de que nenhuma palavra pode dizer toda a verdade.

Tenho o defeito de exigir de um autor que sua obra esteja à altura de certos princípios éticos, motivo pelo qual não me importa muito que Céline tenha sido um escritor admirável, ou que Heidegger tenha escrito algumas das páginas mais importantes da filosofia do Ocidente, coisa que está fora de qualquer discussão. Creio reconhecer na obra de Zygmunt Bauman a união entre um olhar lúcido sobre o movimento do mundo e uma empatia sensível com seu objeto de estudo. Sua escrita enlaça o rigor do ensaio e a enunciação poética, e a soma desses dois fatores permite abrigar o sofrimento dos condenados do sistema, devolver a dignidade aos restos do discurso, recordar-nos a existência dos rejeitos de um sistema cuja engenharia social se baseia no álibi do progresso universal. Tenha consciência disso ou não, Bauman se aproxima assim de uma posição ética que é também aquela defendida pela psicanálise: dar a palavra ao sujeito verdadeiro, sequestrado pelo silêncio ao qual o paradigma técnico-científico o condena sem muitas considerações.

O leitor poderá observar, talvez com a mesma curiosidade que experimentei ao ler a mensagem, que, em e-mail datado de 30 de julho de 2012, Bauman se despede de mim com um simples “Love, Z”. Tratando-se de uma correspondência que acabava de se iniciar entre duas pessoas, uma das quais é um perfeito desconhecido para o célebre sociólogo, essa expressão não podia deixar de me surpreender. E mais, essa demonstração de afeto simples e espontâneo produziu em mim um impacto que eu valorizo tanto quanto o conjunto do material que Bauman me ofertou nos documentos anexados. Talvez esse amor seja sua forma de fazer existir aquele *rostro* que Levinas afirma haver no fundo da condição humana. O amor só se dimensiona à medida que é posto em circulação a troco de nada, e se afirma quando é capaz de renunciar à

miragem da unidade com o outro. A coragem do amor se mede por sua virtude em reconhecer aquilo que no outro nos é apresentado sob a forma da diferença – e mesmo assim ser capaz de acolher essa alteridade. Um amor despojado dos invólucros narcisistas exige disposição para a contingência do encontro e renúncia à fantasia da completude. Ignoro se Bauman foi psicanalisado, mas ao menos posso intuir que sua obra reflete, nesse ponto, uma posição que ele mesmo reconhece tributária de Levinas.

À medida que a leitura de *Amor líquido* foi me levando aos seus outros livros, notei que a relação de Zygmunt Bauman com a psicanálise não podia ser estabelecida somente a partir das numerosas referências a Freud, e em particular ao célebre livro *O mal-estar na civilização*. Fica bastante evidente que Bauman transitou pela doutrina freudiana e prestou tributo à imensa contribuição que a psicanálise trouxe para a compreensão dos fenômenos sociais. *Psicologia das massas* não foi somente um dos escritos mais importantes do século passado, como também, no século presente, demonstra vigorosa e renovada atualidade. Contudo, tenho a impressão de que Bauman, além de citar Freud entre os grandes pensadores, vale-se de um olhar *psicanalítico* para abordar esses fenômenos. Em outras palavras, atrevo-me a sugerir uma importante comunhão entre o espírito freudiano e o pensamento de Zygmunt Bauman, ambos caracterizados por um ceticismo alerta e crítico diante de alguns dos valores máximos do Iluminismo: a crença na soberania da razão, a fé no progresso e a veneração incondicional pelo saber científico. Evidentemente isso não quer dizer que os dois autores não sejam tributários da razão iluminista, mas que buscam, cada um à sua maneira, investigar os pontos-chave nos quais o logos produz sintoma, abrindo caminho ao impensado do saber, além de mostrar os devastadores efeitos produzidos pelo retorno daquela parte da verdade que o paradigma técnico-científico ataca, ou simplesmente prefere desconhecer.

Como sabemos, o próprio devir da obra de Bauman desemboca na produção de um significante que operou como uma interpretação justa do estado atual da civilização. O conceito de “liquidez” é o significante com o qual esse autor vai depurar o real de um mundo que ficou desprovido de toda estruturação narrativa,

e no qual cada sujeito deve reinventar sua teogonia pessoal, ou pagar o terrível preço do desterro para o não mundo, cada vez mais habitado por seres condenados à desumanização e à indiferença.

Acreditei perceber uma ressonância entre o conceito de “liquidez” e a previsão que Jacques Lacan aventou como consequência da queda da “imagem paterna”, figura do discurso que, para além das críticas ou de seus desacertos, cumpriu a função de organizar e formalizar as peças soltas da maquinaria humana. À decadência de Deus e do pai segue-se a entronização da técnica como instrumento de um liberalismo desnudado, desembaraçado de seus clássicos disfarces morais e ideológicos. A nova governança resultante disso diluiu em seu magma global tudo aquilo que se empenhe em conservar a própria especificidade ou a própria diferença. A esta última afirmação, poderão objetar que o estado líquido da civilização é ao mesmo tempo um caldo que admite o cultivo de formas alternativas de ser, de amar e de desfrutar. Mas não esqueçamos que o discurso contemporâneo só admite a diferença na medida em que esta não comprometa nem confronte os interesses do mercado. Só a partir do momento em que mostra sua força na participação geral do consumo é que a comunidade gay começa a ser reconhecida pelo discurso dominante. Desse modo, qualquer dissimetria é bem-vinda, sempre e quando se assimilar à normatização do sistema global, transformando-se assim em novo produto.

Existe outra ressonância que caberia destacar: o paradigma da “liquidez” e o que Freud denominava “desintrincação pulsional”. A seu modo, e com os instrumentos conceituais próprios de sua disciplina, Bauman é claramente sensível a essa dimensão humana que Freud explorou e teorizou sob o nome de “pulsão de morte”, tendo-a definido como uma força repetitiva e demoníaca. Longe de buscar seu fundamento em algum resquício atávico ou primitivo do instinto animal, Freud nos mostrou que a pulsão de morte deve ser reconhecida como elemento que, além de não contradizer a função do logos, faz parte do próprio núcleo desse logos. A pulsão de morte é um dos conceitos centrais da teoria psicanalítica. Desconhecê-la implica retirar uma parte substancial da

subjetividade de qualquer enfoque que pretenda uma aproximação do real humano, tanto no plano individual quanto no coletivo.

Freud estabeleceu que o comportamento, em termos de história e de biografia singular, é regido por uma dinâmica de forças em luta: o embate entre Eros e Tânatos. O modo mitológico, até poético, pelo qual Freud nos apresenta sua teoria não deve nos fazer cair no erro de pensar que se trata de uma simples metáfora. A dialética entre Eros e Tânatos designa o fato de que a condição humana é atravessada pelo paradoxo de reinarem nela os desejos que promovem a vida, mas também a destruição. As pulsões de vida e de morte se enlaçam, constituindo uma estrutura de “intrincação”, isto é, uma estrutura na qual os representantes de Eros (o amor e o desejo) devem estabelecer barreiras e limites à tendência letal da pulsão de morte.

Sob determinadas circunstâncias, talvez essa estrutura de intrincação se “desate”, e o resultado será aquilo que Freud denominou “desintrincação pulsional”, isto é, o desprendimento da pulsão de morte, que, liberada de suas barreiras de contenção, pode impor-se até o extremo da autodestruição (como é o caso do suicídio melancólico) ou da agressão criminosa. E, se nos transferirmos para o plano social, a desintrincação pulsional é reconhecível nos efeitos selvagens provocados por aqueles discursos promovidos pelas diferentes formas do ódio, jamais ausentes em nenhum período da história, e que lançam por terra a ingênua assimilação entre o bem e a razão. Na atualidade, a forma mais patente que a desintrincação pulsional adota é a convergência entre o discurso do capital e o discurso técnico-científico, no propósito de estabelecer o absolutismo de um modelo definitivo e imperecível da verdade.

A mensurabilidade geral da vida humana em todos os domínios se traduz nos inumeráveis sintomas que Zygmunt Bauman estudou com a chave de seu conceito de “liquidez”. A ideia de *amor líquido* significa muito mais que abordar os efeitos que a hipermodernidade exerceu sobre os laços sociais. Ela designa, em minha opinião, algo que se encontra em aguda sintonia com a desintrincação pulsional considerada por Freud, isto é, o triunfo de Tânatos sobre Eros. A degradação líquida do amor é um grave sintoma de nossa época, na qual a ação

corrosiva do discurso neoliberal encontra cada vez menos obstáculos para transformar cada um de nós em mercadoria.

A clínica psicanalítica e a teoria social podem encontrar afinidades pelas quais ambas sejam beneficiadas. Sem uma perspectiva clara das coordenadas da época, a psicanálise poderia descuidar-se das profundas transformações sociais que tocam os fundamentos da civilização, gerando novos sintomas para os quais a clínica deve dar uma resposta que se distinga dos pressupostos policiais da biopolítica. E sem os conceitos psicanalíticos de inconsciente, pulsão, da lógica do significante e da teoria do gozo, a sociologia corre o risco de extraviar-se nos atoleiros da metafísica.

Na concisa afirmação que Bauman inclui em seu e-mail de 30 de julho de 2012,^a ao me confessar suas suspeitas sobre o retorno do pêndulo, percebo o agudo olhar do astrônomo do espírito humano antecipando-nos algo cujos sinais mal conseguimos vislumbrar em todo o seu alcance. Lamento expressar minha desconfiança sobre o poder preventivo do conhecimento, mas ainda assim creio adivinhar nessa mensagem a recomendação de manter os olhos bem abertos. A história, se não segue exatamente a lógica do retorno nietzschiano, deu provas suficientes, em contraposição, de que seu movimento pode levar ao pior. Não sabemos o que essa guinada do pêndulo irá nos trazer no futuro, mas pelo menos façamos votos de que, à sua chegada, uma lucidez sólida nos mantenha despertos.

GUSTAVO DESSAL

^a Ver trecho.

. 1 .

Liberdade e segurança: um caso de *Hassliebe*^b

ZYGMUNT BAUMAN

“Somos organizados de tal modo”, escreveu Sigmund Freud em 1929, sem que ninguém o contestasse seriamente desde então, “que só podemos desfrutar intensamente o contraste, e muito pouco do estável”. Como respaldo à sua tese, Freud cita a opinião de Goethe: “Tudo se suporta nesta vida,/ menos uma sucessão de dias bons”, embora faça a ressalva de que “talvez isso seja um exagero”. Enquanto o sofrimento pode ser uma condição perdurável e ininterrupta, a felicidade, esse “gozo interno”, mal chega a ser percebida como vivência momentânea, fugaz, que experimentamos do princípio ao fim em um instante, quando o sofrimento se detém. “É muito menos difícil”, sugere Freud, “experimentarmos a infelicidade.”

Na maior parte do tempo, então, nós sofremos, e durante todo o tempo nos acossa o temor do possível sofrimento ocasionado pelas permanentes ameaças que pairam sobre nosso bem-estar. Existem três causas das quais tememos que advenha o sofrimento: “a supremacia da natureza, a fragilidade do nosso corpo” (assim como a de outros seres humanos) e – de maneira mais precisa, já que acreditamos muito mais na possibilidade de reformar e melhorar as relações humanas que na de subjugar a natureza e extinguir as fraquezas do corpo humano – “a insuficiência das normas que regulam os vínculos recíprocos” entre os seres humanos “na família, no Estado e na sociedade”. Uma vez que o sofrimento ou o horror ao sofrimento são uma companhia permanente na vida, ninguém deve se espantar com o fato de que o “processo da civilização” – a prolongada e talvez interminável marcha para um modo de “estar no mundo”

que seja mais hospitaleiro e menos perigoso – se focalize em localizar e obter essas três fontes da infelicidade humana.

A guerra declarada ao mal-estar humano em todas as suas variedades é travada nas três frentes. Enquanto nas duas primeiras já foram obtidas numerosas vitórias, que desarmaram e deixaram fora de combate cada vez mais forças inimigas, é na terceira linha de batalha que o destino da guerra está empatado, e o fim das hostilidades se mostra improvável. Para livrar os seres humanos de seus temores, a sociedade deve impor restrições a seus integrantes, mas os homens e as mulheres precisam se rebelar contra essas restrições para continuar avançando em busca da felicidade. Não é possível regular a terceira fonte de sofrimento humano até fazê-la desaparecer. A interface entre a busca da felicidade individual e as condições não usurpáveis da vida em comum será para sempre um cenário de conflito. Os impulsos instintivos dos seres humanos colidem indefectivelmente com as exigências da civilização, empenhada em combater e vencer as causas do sofrimento humano.

É por isso que a civilização é um negócio, insiste Freud: para conseguir algo dela, os seres humanos têm de renunciar a outra coisa. Tanto os bens obtidos quanto os cedidos em troca são valorizados e desejados com fervor; por isso, cada sucessiva fórmula de intercâmbio não é mais que um arranjo passageiro, o produto de uma transação nunca plenamente satisfatória para nenhuma das partes desse antagonismo que arde sem chama, perpetuamente. A discórdia amainaria se fosse possível atender ao mesmo tempo aos desejos individuais e às demandas sociais. Mas isso não ocorrerá. Para alcançar uma vida satisfatória – ou suportável, vivível, para sermos mais exatos –, são tão imprescindíveis as liberdades de agir segundo os próprios impulsos, urgências, inclinações e desejos quanto as restrições impostas no interesse da segurança, já que segurança sem liberdade equivaleria à escravidão, ao passo que liberdade sem segurança desataria o caos, a desorientação e uma perpétua incerteza, redundando em impotência para agir de forma resoluta. Mas ambas são e continuarão a ser para sempre inconciliáveis.

A partir dessas premissas, Freud chegou à conclusão de que as aflições e os mal-estares psicológicos se originam, em sua maioria, da renúncia a uma considerável porção de liberdade em troca de um incremento na segurança. Essa liberdade truncada é a vítima principal do “processo civilizador”, assim como o maior descontentamento, o mais extenso, endêmico à vida civilizada. É esse o veredicto que Freud pronunciou, recordemos, em 1929. Pergunto-me se essa conclusão sairia ilesa se ele a emitisse hoje, mais de oitenta anos depois – e duvido. Ainda que se mantivessem as premissas (tanto as exigências da vida civilizada quanto o equipamento instintivo dos seres humanos, legado pela evolução da espécie, continuam fixos durante longo tempo e estão imunes aos caprichos da história), é quase indubitável que o veredicto iria se reverter.

Sim, claro, Freud repetiria que a civilização implica um negócio: ganhamos algo à custa de perder outra coisa. Mas tudo indica que ele situaria a origem dos mal-estares psicológicos, assim como das insatisfações que eles engendram, no extremo oposto do espectro de valores. Chegaria à conclusão de que a insatisfação do homem com o estado das coisas deriva sobretudo do fato de ele haver renunciado ao excesso de segurança em troca de uma expansão inaudita da liberdade. Freud escrevia em alemão, e o significado do conceito que ele usou, *Sicherheit*, requer três palavras, à falta de uma só, para traduzir seu pleno sentido: certeza, segurança e proteção. A grande porção de *Sicherheit* que já cedemos contém a certeza em relação àquilo que o futuro poderia trazer e aos eventuais efeitos de nossas ações; a segurança de nossas tarefas vitais e de nossos lugares socialmente atribuídos; assim como a proteção ante o ataque ao nosso corpo e às nossas posses, que são a extensão desse corpo. Mas a renúncia à *Sicherheit* redundava em *Unsicherheit*, condição que não se submete tão facilmente à dissecação e ao escrutínio anatômico: suas três partes constitutivas promovem o mesmo sofrimento, a mesma angústia e o mesmo temor, de modo que se torna difícil assinalar com exatidão quais são as causas genuínas do mal-estar experimentado. A ansiedade é facilmente imputável a uma causa equivocada, circunstância que os políticos atuais em busca de apoio eleitoral poderão aproveitar com muita frequência em benefício próprio, mesmo quando

isso não redunde necessariamente em benefício dos votantes. É desnecessário dizer que os políticos preferem atribuir o sofrimento de seus eleitores a causas que eles possam combater diante dos olhos do público (por exemplo, quando propõem endurecer as políticas de imigração e asilo, ou mesmo promover a deportação de estrangeiros indesejáveis), em vez de admitir a causa genuína da incerteza, que eles não têm a capacidade ou a vontade de combater nem a esperança realista de vencer (como a instabilidade do emprego, a flexibilidade dos mercados de trabalho, a ameaça de demissão, a perspectiva de apertar o orçamento familiar, o nível inegociável de endividamento, a recorrente inquietação com o sustento na velhice ou a fragilidade geral das associações e dos laços inter-humanos).

Viver em condições de incerteza prolongada ou aparentemente incurável acarreta duas sensações do mesmo modo humilhantes: a de ignorância (não saber o que se enfrentará no futuro) e a de impotência (ser incapaz de influir no próprio rumo). E não há dúvida de que ambas são aviltantes: em nossa sociedade sumamente individualizada, na qual se presume (contra a evidência dos fatos, por assim dizer) que cada indivíduo deve arcar com a responsabilidade total sobre seu destino na vida, essas sensações dão a entender a incompetência do interessado para abordar as tarefas que outras pessoas, aparentemente mais exitosas, parecem levar a cabo graças à maior destreza e ao melhor empenho. A incompetência sugere inferioridade, e ser inferior ante o olhar dos demais é um doloroso golpe assestado contra a autoestima, a dignidade pessoal e o valor da autoafirmação. A depressão é hoje a doença psicológica mais comum. Ela assedia o crescente número de pessoas que nestes tempos foram incluídas na categoria coletiva de “precariado”, palavra cunhada a partir do conceito de “precariedade”, em sua denotação de incerteza existencial.

Cem anos atrás, costumava-se representar a história humana como um relato sobre o progresso da liberdade. Isso implicava, em grande medida à maneira de outros relatos populares semelhantes, que a história se orienta, de forma sistemática, na mesma e inalterada direção. As recentes mudanças na disposição do público sugerem outra coisa. O “progresso histórico” faz pensar mais num

pêndulo que numa linha reta. Nos tempos de Freud e de seus escritos, a queixa mais comum era o déficit de liberdade; os contemporâneos dele se dispunham a renunciar a uma fração considerável de sua segurança desde que se eliminassem as restrições impostas às suas liberdades. E finalmente conseguiram. Agora, porém, multiplicam-se os indícios de que cada vez mais gente cederia de bom grado parte de sua liberdade em troca de emancipar-se do aterrador espectro da insegurança existencial. Estamos diante de um retorno do pêndulo? Se de fato é assim, quais poderiam ser as consequências?

^b Aula magistral pronunciada por ocasião do ciclo “In Me, the Paradox of Liberty” (3 mai 2012, Castrum Peregrini, Amsterdam) e posteriormente publicada, com pequenas alterações, em *Cegueira moral* (Zahar, 2014). *Hassliebe* pode ser traduzido como “relação de amor-ódio”.

. 2 .

Comentário sobre “Liberdade e segurança: um caso de *Hassliebe*”

GUSTAVO DESSAL

É provável que *O mal-estar na civilização* seja uma das obras do século XX que não só mantém intacta sua atualidade, como também continua a lançar uma luz imprescindível para a compreensão da sociedade humana. A potência da análise freudiana desarma todo relativismo histórico, pois nos oferece algo de que nenhuma sociologia pode prescindir: a desconstrução de alguns mecanismos essenciais, iniludíveis, da subjetividade, não submetidos às particularidades das épocas, embora isso não signifique fechar os olhos aos novos paradigmas que hoje transformam o mundo, o laço social e as possibilidades de sobrevivência ética de nossa espécie, muito mais ameaçada nesse terreno que em qualquer outro.

Compartilho plenamente a visão atual do mundo descrita por você. Se dermos o nome de liberdade àquilo que Freud denominava “busca da satisfação” e o de “segurança” àquilo que obtemos a partir da inevitável renúncia à qual o processo civilizador nos obriga, é bem certo que a proporção mudou de forma indiscutível. Seja como for, devo ressaltar que o termo “liberdade” talvez não seja o mais indicado para nomear o modo como Freud concebeu a satisfação no contexto de sua teoria sobre o aparelho psíquico. A ideia de liberdade se aplica inevitavelmente a um sujeito, individual ou coletivo, ao passo que Freud concentra o problema da satisfação sobre um conceito que deve ser entendido em toda a sua complexidade: refiro-me ao *Trieb*, a pulsão, cujo traço mais saliente é o caráter acéfalo de seu funcionamento. Em outras palavras, a pulsão é uma força não comandada por ninguém. Pelo contrário, o sujeito primigênio não somente não goza de liberdade alguma na busca de satisfação; ele também, por

definição, é escravo de um impulso que o impele para um prazer cuja natureza é, ao mesmo tempo, paradoxal, pois em nada se confunde com o bom ou o agradável. De tal modo que a renúncia à satisfação, imposta pelo processo da cultura, não provoca exatamente uma perda de liberdade, tampouco um ganho de segurança. Os dois resultados podem parecer fatos objetivos, mas a realidade que Freud quis nos mostrar é muito diferente. Em primeiro lugar, porque tudo aquilo a que renunciamos retorna a nós sob formas insuspeitadas. E em segundo lugar porque a segurança do laço social é apenas uma miragem, uma fina camada de poeira que o vento da história pode varrer com facilidade.

Todo esse extraordinário livro de Freud, ao qual talvez devamos uma das maiores contribuições ao pensamento já escritas, toma como ponto de partida as três causas fundamentais do sofrimento que os seres humanos padecem desde sempre: aquele que a força invencível da natureza nos provoca, a debilidade de nosso corpo e, claro, o caráter profundamente conflitivo das relações com nossos semelhantes e com as instituições que criamos. Mas é decisivo não perder de vista que a essas três fontes de sofrimento deve-se acrescentar outra, que Freud não menciona no começo, mas que vai desdobrando de forma extraordinariamente hábil e sutil no desenvolvimento de sua obra. A razão pela qual essa quarta fonte de mal-estar não é mencionada de maneira expressa no começo pode ser explicada por dois motivos fundamentais. Um é que a força da natureza, a debilidade e a caducidade do nosso organismo e a fatalidade dos laços humanos são, apesar de tudo, elementos que ao longo da história encontram certa dialética. Nunca seremos mais poderosos que a natureza, mas a ciência e a técnica nos permitiram prever um pouco melhor seus terríveis golpes e, em certas ocasiões, amortecê-los ao menos um pouco. Parece-me improvável (e, claro, completamente indesejável, como demonstrou José Saramago em seu romance *As intermitências da morte*) que o prolongamento cronológico da vida alcance a eternidade, mas é indubitável que estamos vivendo mais, e que ao menos em algumas regiões do mundo desfrutamos melhores condições que antes. E ainda que as relações com nossos semelhantes não tenham progredido

muito, antes pelo contrário, não podemos negar que a humanidade conheceu alguns momentos de relativo, embora efêmero, sossego.

O outro motivo é que Freud sempre foi um grandioso estrategista no embate das ideias. Ele desdobra suas forças de tal modo que, quando nos damos conta, já estamos sitiados, e não nos resta outro remédio além de nos render ao poderoso exército de seu pensamento. Por essa razão, a quarta fonte continuará oculta em todos e em cada um dos argumentos do livro, até que sua revelação só possa resistir à custa de uma rotunda estupidez intelectual. Refiro-me, como você bem sabe, ao fato de que o homem encontra em si mesmo a mais intensa e incontrolável fonte de sofrimento. A frase tornada célebre por Hobbes segundo a qual o homem é o lobo do homem, algo que somente a moral cínica poderia qualificar de pessimismo e falta de confiança na bondade da razão, encontra nas páginas de *O mal-estar na civilização* uma leve, embora definitiva, correção: antes de tudo, o homem é seu próprio lobo. Se me permite expressar isso em outros termos, eu diria que ninguém pode se considerar a salvo de si mesmo: estamos sempre ameaçados diante da possibilidade de nossa própria traição.

Sem dúvida, o panorama que você nos descreve (no qual querem nos fazer crer que há um inimigo extraordinariamente útil para ignorarmos aquilo que na verdade atenta contra nossa vida) é o estado atual da civilização, ou, melhor dizendo, é a exaltação de um paradigma que, em troca de nossa alma, oferece uma segurança tão impossível quanto mentirosa. Mas o estado policial que se apresenta diante de nós com a promessa de velar pela crescente incerteza que ameaça nossa existência não teria cabimento sem nossa concordância. Talvez você encontre nesse ponto uma diferença essencial, um elemento inconciliável entre a sociologia e a psicanálise, mas, no fundo, não creio que seja o caso. Concordo com Ulrich Beck e com você, ao dizer que o indivíduo pós-moderno é aquele que se vê obrigado a buscar “soluções biográficas para problemas sistêmicos”, mas essa manipulação só é concebível quando um discurso, o neoliberal, é capaz de pôr a seu próprio serviço alguns mecanismos inconscientes que exercem papel decisivo na subjetividade do homem. Trata-se da tese central de *O mal-estar na civilização*: acima (ou abaixo) de todos os

medos que nos ameaçam, o mais temível é aquele que nos espreita de dentro de nós mesmos, e que se origina nessa força demoníaca que Freud denominou *Todestrieb*, a pulsão de morte. Nada mais distante da metafísica que reconhecer essa “aptidão” humana para a autodestruição. Se me permite falar nesses termos, a tendência ao suicídio é superior à tendência para o crime, porque inumeráveis crimes individuais ou coletivos são formas perversas que o suicídio pode adotar, e creio reconhecer em algumas de suas teses sobre o Holocausto algo que, escrito em filigrana, sem dúvida pertence à ordem da monstruosa imolação da qual o ser humano é capaz. Será que o nazismo, com seus milhões de mortos, não pode também ser concebido como uma vontade de aniquilação absoluta, na qual, por fim, ninguém (nem sequer a “raça superior”) estava destinado a sobreviver?

O estado “líquido” da civilização nos deixou quase sem defesas. Você cunhou um conceito que, em última análise, é a forma laica de expressar a inexistência de Deus, se me permite nomear com uma só palavra esse milenar e cambiante conjunto de relatos, crenças, rituais e ideologias que moldaram uma ordem simbólica densa o bastante para nos manter a certa distância do horror que habita em nós mesmos. Sartre se equivocou no ponto em que Freud tinha razão: o inferno não são os outros, embora existam alguns “outros” capazes de administrar com certa eficácia o cenário do inferno. Somente porque o inferno se esconde em nosso interior é que podemos compreender nossa esperançosa disposição a nos deixar convencer de que ele se encontra fora de nós. É fundamentalmente por esse motivo que a fé no progresso se revelou uma das ilusões mais ingênuas e perversas do Iluminismo, apesar de todas as indubitáveis conquistas que ele pode ter nos trazido. Uma fé que não foi inofensiva, pois seus “danos colaterais” ultrapassaram em muito a promessa de felicidade feita à história.

Talvez seja essa uma das maiores coincidências que encontro entre você e o pensamento freudiano. A desconfiança na soberania da razão e do progresso, longe de ser o indicador de um pessimismo niilista, é, pelo contrário, uma

decidida aposta na vida e em todas as formas que a dignidade humana pode adotar.

. 3 .

A civilização freudiana revisitada, ou O que se supõe ter acontecido com o princípio de realidade?^c

ZYGMUNT BAUMAN

Escreveu Freud há cerca de oitenta anos:

Cada indivíduo é virtualmente inimigo da civilização. A civilização é algo que foi imposto por uma minoria a uma maioria a ela contrária. ... É lícito crer na possibilidade de uma nova regulamentação das relações humanas que irá ofuscar as fontes de insatisfação com a cultura, renunciando à coerção e à subjugação das pulsões. ... Esta seria uma Idade de Ouro, mas é muito duvidoso que se possa chegar a ela. ... O domínio da massa por uma minoria continuará a se demonstrar sempre tão imprescindível quanto a imposição coercitiva do trabalho cultural.

Por que isso acontece? “É imputável a duas circunstâncias amplamente difundidas entre os homens: a falta de amor ao trabalho e a ineficácia dos argumentos contra as paixões.”¹ Então, os seres humanos devem ser *obrigados* a formar a sociedade (quer dizer: devem ser coagidos à *humanidade*, se levarmos em conta que, ao menos desde os tempos de Aristóteles, o pensamento ocidental raramente revisitou ou reexaminou a suposição de que os seres humanos se distinguem das bestas e dos anjos pelo fato de só poderem existir *no interior* de uma πόλις [pólis], esse antigo equivalente/arquétipo da ideia moderna de “sociedade”; e se além disso considerarmos que Thomas Hobbes inseriu no senso comum da era moderna uma versão atualizada ou modernizada da percepção aristotélica, ao assegurar que, sem coação exercida a partir de cima, *homo homini lupus est*, “o homem é o lobo do homem”, condenado a uma vida horrenda, breve e brutal). E onde há coação, isto é, onde as pessoas se veem obrigadas a manter um comportamento diferente daquele que suas inclinações

naturais ditam, há insatisfação e dissensão, na maior parte do tempo sufocados, reprimidos ou desviados, mas evidentes de vez em quando.

Em outras palavras, há um preço a pagar pelo homem ter se emancipado da existência bestial, por haver obtido aquela segurança confortável e reconfortante que somente o poder coercitivo da sociedade consegue proporcionar. “Não existe almoço grátis”, como expressa a sabedoria popular inglesa: para conseguir algo, é preciso perder outra coisa. A vida civilizada (ou, dito de modo mais geral, o tipo de vida que possibilita a comunhão humana) é um negócio. No relato já octogenário de Freud, o que os indivíduos humanos cedem na transação é uma quantidade nada pequena de satisfações que seus instintos os exortariam a buscar, e que eles buscariam se nada lhes fosse proibido ou impedido pela força. Em troca, eles ganham uma medida considerável de segurança: contra os males e os perigos que provêm da natureza, do próprio corpo e de outros seres humanos.

Os tipos de troca e os termos da transação nunca são completamente satisfatórios. Disso decorre que nenhuma transação pode ser considerada solução definitiva para o dilema de equilibrar segurança e liberdade – dois valores igualmente indispensáveis, mas obstinadamente incompatíveis. Cada “transação” específica é antes algo que a pessoa preferiria chamar de “arranjo”: uma solução de compromisso, com o subsequente armistício, sempre temporário, sempre até o próximo aviso, sempre um espinho cravado no corpo das relações entre o indivíduo e a sociedade, e uma tentação a embarcar em rebeliões anárquicas ou golpes de Estado autocráticos/totalitários, um estímulo a iniciar outro combate ou outra rodada de negociações dos deveres e direitos vinculantes no momento.

De fato, nas reflexões de Freud, a *eutopia* (um bom lugar, onde a segurança e a liberdade estariam perfeitamente equilibradas, sem causar insatisfação nem dissensão) aparece num pacote com a *utopia* (um lugar que não está em parte alguma). A civilização é um dom ambíguo, que suscita impulsos ambivalentes: é irremediavelmente uma bênção mesclada com uma maldição. A civilização (que, me permito repetir, significa para Freud “tudo aquilo em que a vida humana se eleva acima de suas condições animais e se distingue da vida animal”)² não pode prescindir da coerção, e portanto tampouco pode existir sem gerar resistência

contra si mesma, na medida em que a coerção, por definição, significa enfrentar situações nas quais a balança se inclina contra fazer o que se quer e a favor de fazer algo que se gostaria de evitar.

Não há um caminho benigno, fácil de percorrer e à prova de danos colaterais que leve a obedecer às normas da vida civilizada: assim parecia demonstrar, fora de toda dúvida razoável, nos tempos de Freud, a experiência colonial dos europeus e a do próprio Freud com seus pacientes vienenses (apesar das consideráveis diferenças entre os tipos de coerção cuja necessidade essas duas experiências revelavam, assim como entre os tipos de insatisfação cuja inevitabilidade elas sugeriam). No caso das preguiçosas e rebeldes “massas”, era preciso usar força ou subterfúgio para arrancá-las de sua existência infame, como a de Elpenoros, do conto de Lion Feuchtwanger “*Odysseus und die Schweine*” (“um tipo como todos os outros, nem um lutador particularmente valoroso nem um pensador em especial destacado”),^d que resistia com veemência a que lhe fosse restituída a forma humana, por não querer que tivessem fim os dias de “revolver-se no barro, tomar banhos de sol, engolir e tragar, guinchar e grunhir”, e também a possibilidade de estar “livre de meditações e dúvidas: devo fazer isto ou aquilo?”. Mas a “minoría”, encarregada da tarefa de coagir os semelhantes a Elpenoros a adotar os modos e os meios civilizados também não estava nem um pouco isenta de problemas. Assim como as “massas”, os membros dessa minoria dispunham de escassos motivos de entusiasmo. A cada vez em que tentavam dar rédea solta a seu desejo de prazer (para seguir, em terminologia freudiana, o “princípio do prazer”), chocavam-se contra a dura, áspera e impenetrável muralha (em terminologia freudiana, o “princípio de realidade”) que os separava dos objetos de seu desejo. Essa muralha que eles costumavam chamar de “realidade”, junto com os inchaços e as contusões que deixava em sua mente e em seu corpo, era, de acordo com a explicação de Freud, a principal razão de se necessitar e buscar a ajuda de psicanalistas como ele. A minoria era também a única seção da sociedade cujos sofrimentos e dores podiam ser consideravelmente mitigados e sanados graças a essa ajuda, e portanto a única parte da sociedade na qual era possível arrancar as

raízes da insatisfação e da discórdia desentranhando as causas da infelicidade; que, se carecesse de atenção, seria proporcionalmente mais tóxica por sua opacidade, sua leitura incorreta ou por suscitar respostas deslocadas, errôneas, potencialmente daninhas.

Uma vez reveladas e esclarecidas pela luz da razão, as causas do mal-estar psíquico não se dissipariam – infelizmente –, mas pelo menos seria possível extrair o veneno do ferrão. Uma vez conhecido e compreendido, o padecimento, de certo modo, seria mais fácil de suportar. À diferença das privações que maltratam a maioria oprimida, esse padecimento é receptivo à terapia baseada na razão, porque é o sofrimento que aflige os homens e as mulheres já convertidos ao esplendor e à glória da vida civilizada (“a vida elevada acima de suas condições animais”), que sofrem apenas por pagar o preço de desfrutá-la; um preço do qual não tinham a devida consciência, nem sobre ele haviam sido avisados, como cabia, e que agora consideravam excessivo ou mesmo exorbitante. O padecimento da felicidade truncada é o preço que se paga pelas delícias da proteção.

Eu me pergunto o que diria Freud se tivesse de revisar seu manuscrito de 1929 para preparar a edição de 2008. Presumo que ele generalizaria seu veredicto, insistindo em que *toda e qualquer* civilização – isto é, toda comunhão humana elevada acima de suas “condições animais” – é um negócio, e nossa variedade não é uma exceção. Mas também presumo que Freud *inverteria* seu diagnóstico dos bens trocados na transação. Provavelmente diria que as principais insatisfações do nosso tempo se originam da necessidade de ceder boa parte de nossa segurança em troca de continuar eliminando, uma a uma, as restrições impostas à nossa liberdade. No que concerne àquela minoria da qual costumam provir os pacientes que buscam tratamento psicanalítico, a fonte do sofrimento parece ser agora a carência de *segurança*, que envenena o gozo de uma *liberdade* individual sem precedentes. Os temores de desproteção pessoal, que a civilização do transcendental estudo de Freud havia prometido extirpar, voltaram reforçados. E os grilhões que costumavam reprimir os instintos pessoais, os grilhões que os homens e as mulheres daquela época lutavam

desesperadamente para quebrar, já não parecem tão repulsivos, se comparados aos recém-descobertos horrores da perpétua e contínua insegurança.

Em anos recentes, pude assistir várias vezes a entrevistas televisivas com desafortunados passageiros que perdiam suas tão ansiadas férias ou urgentes reuniões de negócios por ficarem retidos no aeroporto durante a prolongada série de alertas contra atos terroristas. Pouquíssimos dos entrevistados se queixavam: em sua maioria, estavam cansados, entediados e exaustos, mas alegres e aliviados, apesar de tudo. Cobriam de elogios as autoridades que os tinham salvado de perigos ocultos e indescritíveis: “Nunca nos sentimos tão seguros e cuidados como agora”, repetiam sem cessar. Obedientes e plácidos, faziam fila para esperar a vez de se deixar farejar pelos cães e se submeter a apalpações corporais que, não muito tempo atrás, seriam tachadas por eles mesmos de escandalosas afrontas à sua privacidade e dignidade pessoal. Hoje, os alertas de terrorismo já adquiriram um sólido status permanente, assim como a reconciliação dos passageiros com as sucessivas cessões de partes crescentes de sua liberdade pessoal. Dia após dia, milhões de homens e mulheres em milhares de aeroportos de todo o mundo, pressurosos por embarcar em seus voos, fazem longas filas com atitude dócil, ou mesmo entusiástica, para se submeter a controles pessoais e revistas corporais que antes teriam qualificado como mais uma manifestação sinistra e humilhante das aspirações totalitárias atribuídas aos poderes vigentes. E o fazem do mesmo modo como pululam alegremente pelos centros comerciais, aliviados pela presença de guardas armados e das dezenas de câmeras de circuito fechado de televisão que gravam cada um de seus passos e gestos para olhos de estranhos e usos desconhecidos.

Sejamos claros: esses fenômenos não são acontecimentos isolados; não são desvios temporários em relação à norma, inusitados e na contracorrente. Tampouco são respostas lógicas (talvez lamentáveis, mas sem dúvida inevitáveis) a necessidades excepcionais e “externas”, ocasionadas por ameaças terroristas ou por um aumento, presumido ou genuíno, da incidência da criminalidade; justificar esses fenômenos remetendo-os a tais fatores equivaleria

a colocar o carro adiante dos bois. Os fenômenos em questão devem ser vistos como sintomas prenunciadores de uma norma emergente.

A *Unsicherheit*, contra a qual, como acreditava Freud, a civilização tinha se declarado em guerra permanente (para sua plena tradução, o conceito de *Unsicherheit* requer três substantivos em vez de um: incerteza, insegurança e desproteção), tornou-se para muitos de nossos contemporâneos a preocupação mais importante e assustadora, perfeitamente capaz de eclipsar a angústia que a já experimentada ou temida insuficiência de liberdades provoca ou pode provocar. Para aqueles que talvez sejam a maioria dos nossos contemporâneos, e sem dúvida para os que, entre eles, os psicanalistas têm mais possibilidades de receber em seus consultórios, a *in-certeza*, a *in-segurança* e a *des-proteção* constituem hoje, de longe, o pior dos flagelos. Do seu ponto de vista, a civilização é a culpada da necessidade de sacrificar uma fração tão insuportavelmente grande de *Sicherheit* como preço das liberdades que a própria civilização lhes permitiu desfrutar. E a civilização já havia sido acusada desse pecado muito antes de os terroristas destruírem as Torres Gêmeas em Manhattan, e antes de que irrompesse o espantinho de gatunos, perseguidores, molestadores sexuais, mendigos incômodos e assassinos em série, ou, mais especificamente, o pânico diante dos imigrantes “sujos, incultos e ladrões”: o pêndulo dos valores começou a se mover em sentido contrário já há várias décadas. Ainda se move nessa direção, e o faz em ritmo acelerado.

O mundo que Freud analisou era o mundo dos Buddenbrook de Thomas Mann, um mundo de normas rígidas e severas penalidades (tais como ficar excluído da competição empresarial, cair em desgraça social ou sofrer o ostracismo) aplicadas se aquelas fossem quebradas; e também de normas claramente articuladas e legíveis, que deviam ser aprendidas de uma vez e para sempre: para toda a vida individual e para todos os âmbitos da vida, do berço ao túmulo. A linhagem, a família, a fortuna familiar e a continuidade dos vínculos sanguíneos traçavam um eixo em torno do qual teria de girar o itinerário da vida, já concebido, mas ainda sem se completar. Tal como proclamariam muito mais tarde psicólogos existencialistas como R.D. Lang ou Thomas Szasz, aquela

família, inscrita em um ambiente e, através dele, em uma classe, era o cão de guarda coletivo (ou um vaso capilar do sistema pan-óptico da vigilância social, como o enunciaria depois Michel Foucault) que obrigava seus integrantes a se manter no caminho reto, excomungando e eliminando os desviados (em termos freudianos, a família era o baluarte, a plenipotenciária e a executora do princípio de realidade, encarregada de podar e domar os excessos perpetrados pelo “princípio do prazer”). Assim o sintetizou Daniel Cohn-Bendit, com a vantagem de um olhar retrospectivo que abarcava quarenta anos: aqueles que em Maio de 1968 encarnaram a palavra que era então blasfema ganharam ainda assim sua batalha, do ponto de vista social e cultural (embora, apressou-se a acrescentar Cohn-Bendit, por sorte a perdessem do ponto de vista político).

No filme *Le diable, probablement*, lançado em 1976 por Robert Bresson, os personagens são vários jovens completamente desorientados que buscam o sentido da vida, sua missão no mundo e o significado de “ter uma missão”. Seja qual for o drama de que participam como atores entusiasmados ou figurantes indóceis, não há dramaturgos nem diretores à vista, nem chega ajuda alguma dos mais velhos. De fato, durante os 95 minutos de que a trama necessita para alcançar seu trágico desenlace, não aparece na tela um só adulto. Os jovens, completamente imersos em seus obstinados e infrutíferos esforços para se comunicar (o filme escasseia notavelmente em diálogos articulados), recordam e mencionam somente uma vez a existência dos adultos: quando, fartos de suas proezas, sentem fome e correm à geladeira repleta de comida que os invisíveis progenitores abasteceram para tais ocasiões.

Os anos seguintes confirmaram e revelaram abundantemente a visão profética de Bresson. O cineasta francês havia vislumbrado as consequências que viriam da “grande transformação” da qual ele e seus contemporâneos eram testemunhas presenciais, embora muito poucos entre eles percebessem o verdadeiro alcance disso e alguns outros nem sequer tivessem notado que estava acontecendo algo: nada menos que a passagem de uma *sociedade de produtores* – trabalhadores e soldados – para uma *sociedade de consumidores* – indivíduos por decreto e, a curto prazo, viciados em adaptação. Vinte anos mais tarde,

Richard Sennett tomou nota da lastimosa queixa que o consultor nova-iorquino Rico expressava: “Você não imagina quanto me sinto estúpido quando falo aos meus filhos sobre o compromisso. Para eles, isso é uma virtude abstrata, não a veem em lugar nenhum.” E Sennett comenta:

Rico (tem) pouco a oferecer no papel de pai-modelo. De fato, para esse casal moderno, o problema é precisamente o oposto: como proteger as relações familiares para que não sucumbam aos comportamentos de curto prazo, à mentalidade do imediatismo e, sobretudo, ao débil grau de lealdade e compromisso que caracterizam o moderno local de trabalho.³

A sociedade “moderna sólida” que Freud analisou era na realidade uma sociedade de produtores e soldados. Os pais dos futuros trabalhadores e soldados tinham um papel simples e claro a desempenhar: a função parental na sociedade “moderna sólida” de produtores/soldados consistia em instilar a autodisciplina indispensável para alguém com poucas opções, exceto a obrigação de suportar a monótona rotina imposta no local de trabalho ou nos quartéis militares, e de quem por sua vez se esperava que fosse para seus filhos um modelo pessoal de comportamento regulado pelas normas. Havia um forte vínculo de realimentação e consolidação recíprocas entre as exigências da fábrica e dos quartéis, por um lado, e uma família regida pelos princípios da supervisão e da obediência, da confiança e do compromisso, por outro.

De acordo com Michel Foucault, os casos de sexualidade infantil e “os perigos da masturbação” eram espécimes do sortido arsenal para legitimar e promover o estrito controle e vigilância permanente dos filhos, algo que os pais daquela época encaravam como missão. O exercício dessa função parental exigia presenças constantes, atentas e curiosas; pressupunha proximidades; aplicava-se pelo exame minucioso e a observação insistente; requeria um intercâmbio de discursos através de perguntas que arrancavam confissões e de confidências que ultrapassavam as perguntas formuladas. Implicava uma proximidade física e uma interação de sensações intensas.

Foucault sugere que, nessa campanha perpétua com o objetivo de fortalecer a função parental e seu impacto disciplinador, “o ‘vício’ da criança não era tanto um inimigo quanto um suporte”; “em toda parte onde aparecia o risco [do

‘vício’], instalaram-se dispositivos de vigilância, estabeleceram-se armadilhas para exortar a confissão”.⁴ Os banheiros e os dormitórios eram os locais onde se concentravam os maiores perigos, o solo mais fértil para as inclinações sexuais malsãs das crianças: daí exigirem supervisão particularmente atenta, íntima e implacável, e por conseguinte uma constante, manifesta e proeminente presença dos pais.

Nos modernos tempos líquidos, o pânico da masturbação foi substituído pelo pânico do “abuso sexual”. A ameaça oculta que causa o pânico atual não espreita a partir da sexualidade da criança, mas da dos pais. Os banheiros e dormitórios continuam a ser considerados antros da horrenda perversão, tal como antes, mas agora os acusados passaram a ser os pais. O propósito dessa cruzada que empunha como arma o novo pânico do abuso sexual é exatamente oposto aos objetivos do pânico da masturbação que Foucault pesquisou. Sejam expressos ou tácitos, os fins da presente guerra são: a redução do controle parental, a renúncia à presença ubíqua e proeminente dos pais, a determinação e a manutenção de uma distância entre os “velhos” e os “jovens”, tanto na família quanto em seu círculo de amigos.

Decerto ficou claro que aqui não estamos analisando uma repentina inversão dos impulsos sexuais que tenha determinado uma mudança radical nas práticas, mas dois *pânicos* diferentes. Ambos os “pânicos morais” tendem a *criar* os fatos que mencionam como suas *origens*; e as quantidades de “fatos” que são denunciados e subsequentemente imputados indicam a intensidade do pânico mais do que (como teria exigido Leopold Ranke) “*wie ist es eigentlich gewesen*” (“o que realmente aconteceu”) nos dormitórios e banheiros familiares. No que concerne ao pânico atual, de acordo com o informe mais recente do Institut National de la Démographie, a quantidade de homens e mulheres que recordam casos de abuso sexual na infância quase triplicou nos seis anos compreendidos entre 2000 e 2006 (de 2,7% para 7,3%, até 16% das mulheres e 5% dos homens).⁵ Os autores do informe sublinham que “o aumento não prova uma incidência crescente das agressões, mas uma crescente inclinação a denunciar casos de violação em estudos científicos, o que indica que se reduziu o limite de

tolerância à violência”; contudo, acrescentam que ele também reflete a tendência ascendente, induzida pela mídia, de buscar a explicação dos atuais problemas psicológicos dos adultos em supostas experiências infantis de assédio sexual, em vez de atribuí-los à sexualidade infantil ou aos complexos de Édipo e Electra. Não importa quantos pais, com ou sem a cumplicidade de outros adultos, tratam realmente os filhos como objetos sexuais, nem em que medida eles abusam de seu poder para tirar proveito das fragilidades infantis (do mesmo modo como antes não importava quantos deles, em sua própria infância, se entregaram aos seus desejos onanistas); o que importa é que todos foram advertidos de que o encurtamento da devida distância entre seus filhos e eles ou outros adultos pode ser (será) interpretado como um desenfreamento – aberto, sub-reptício ou subconsciente – de seus endêmicos desejos de abuso sexual. Os adultos e aspirantes a adultos ouviram a advertência, interiorizaram a mensagem e absorveram a nova linguagem que serve à denúncia e à explicação de afecções psicológicas.

A primeira vítima do pânico da masturbação foi a *autonomia do indivíduo*: a mesma liberdade pessoal cuja perda Freud registrou em sua vivissecção da ordem civilizada. Os futuros adultos deviam ser protegidos, desde a mais tenra infância, contra os próprios instintos e impulsos malsãos e potencialmente desastrosos (se não fossem controlados). Em termos freudianos, a ordem civilizada exigia impor restrições ao antissocial “princípio do prazer”, que os homens e as mulheres tomariam como guia caso o “princípio de realidade”, socialmente imposto, não os mantivesse na linha. Émile Durkheim advertiu que o desmantelamento ou a debilitação das restrições socialmente impostas não redundaria em incremento da liberdade individual, mas aprofundaria a vulnerabilidade, a entrega e a escravização aos instintos em cada indivíduo: na medida em que os seres humanos “vivem como egoístas”, dedicando-se placidamente ao seu desejo de gratificação instantânea e aos fugazes prazeres dos sentidos, ganha terreno sua propensão a autodestruir-se; em contraste, o que salva os indivíduos de sua tendência autodestrutiva é a submissão à sociedade.

Pelo contrário, as principais vítimas do pânico do abuso sexual não podem ser outras senão os *laços intergeracionais* e a *intimidade transgeracional*. Se o pânico da masturbação outorga ao adulto o papel de melhor amigo, anjo da guarda e protetor afetuoso da juventude, o pânico do abuso sexual o coloca na posição de suspeito permanente, acusado a priori de delitos que ele poderia tentar cometer ou então ver-se impelido a cometer sem premeditação maliciosa. O primeiro pânico redundou em um incremento do poder parental, mas também induziu os adultos a arcar com sua responsabilidade sobre os jovens e a cumprir ao pé da letra as conseqüentes obrigações. O novo pânico exime os adultos de seus deveres e susta a exigência de responsabilidade parental com os perigos de seu abuso. Acrescenta uma pátina legitimadora ao já avançado processo de mercantilização das relações entre pais e filhos: a pujante tendência a mediar esse vínculo, principalmente através do mercado de consumo. Quaisquer que sejam os escrúpulos morais que tenham permanecido após a diminuição da vigilante presença dos pais e o abandono das funções outrora consideradas ingredientes *sine quibus non* do amor parental, os mercados de consumo propõem reduzir, sufocar e afugentar os restos, transformando quase todas as festas familiares ou festividades nacionais e religiosas em ocasião para prodigalizar presentes maravilhosos; ao mesmo tempo que atijam diariamente nas crianças a incipiente arte de superar as outras mediante uma feroz competição entre pares baseada na exibição dos sinais de distinção social adquiridos nas lojas.

Com o que foi dito não se pretende dar a entender que os pais de hoje, ou a maioria deles, fracassam no dever parental, socialmente esperado e socialmente exigido, de formar/preparar a própria descendência de acordo com os requisitos impostos pela sociedade que integram junto com os filhos. Longe disso, o que se pretende dizer é que a sociedade para a qual os pais devem instruir ou educar os filhos mudou. Já não é uma sociedade que molda seus membros principalmente para os papéis de produtores e soldados, mas uma sociedade que exige de seus membros a demonstração e a prática, em primeiríssimo lugar, das *virtudes do consumidor*. Quando soa o alarme de uma iminente (ou já instalada) “depressão

econômica” (o nome hoje preferido para falar da “crise econômica”), os líderes políticos e os especialistas não depositam suas esperanças de salvação no aumento da produção industrial, mas no fato de que os consumidores comprem mais bens e gastem mais dinheiro (incluindo o dinheiro que ainda não ganharam nem podem ter certeza de ganhar no futuro). Os párias contemporâneos já não são os que recusam ou não conseguem contribuir para os esforços *produtivos*, mas os que fracassam em seus deveres de *consumidores* e ficam fora (ou são expelidos) do jogo das *compras*.

Hoje, a principal tarefa da “socialização” (a preparação para a vida segundo as normas sociais) consiste em provocar/facilitar a entrada no jogo das compras, assim como incrementar as oportunidades de permanecer no campo de jogo, evitando a ameaça da exclusão. Os membros da sociedade têm de desenvolver a sensibilidade aos encantos sedutores do mercado e de responder a eles segundo o roteiro escrito pelos especialistas em marketing; e o fracasso nesse empreendimento é o principal conteúdo dos atuais temores de “inépcia”. Como observou Pierre Bourdieu há duas décadas, hoje vivemos numa sociedade que substituiu a regulação normativa pela sedução e a manutenção da ordem pelas estratégias das “relações públicas” (em termos mais simples, a publicidade), enquanto os desejos em expansão e o despertar de novas necessidades tornaram redundante a coerção manifesta; contudo, esses novos mecanismos de reprodução social só adquirem eficácia se forem dirigidos a homens e mulheres “capacitados para o desafio”. Em clara oposição à família ortodoxa, com sua estrita supervisão parental, essa frouxa estrutura familiar, que expande a autonomia infantil e deixa os jovens entregues à orientação de seus pares, ajusta-se bem aos requisitos impostos por nossa moderna sociedade líquida de consumo, individualizada em toda a sua extensão.

O que atormenta os jovens dos nossos dias já não é o excesso de restrições e proibições insidiosas, temíveis e muito reais, mas a preocupante e vasta expansão das opções aparentemente abertas pela dádiva da liberdade consumista. Hoje, as ansiedades dos jovens e seus consequentes sentimentos de inquietação e impaciência, assim como a urgência de minimizar os riscos, emanam, por um

lado, da aparente abundância de opções, por outro, do temor de fazer uma escolha ruim, ou pelo menos de não fazer “a melhor escolha disponível”; em outras palavras, do horror a perder uma oportunidade maravilhosa quando ainda há tempo (fugaz) para aproveitá-la.

À diferença do que acontecia com seus pais e avós, que se criaram no estágio “sólido” da modernidade, orientado para produtores e soldados, agora as opções recomendadas não incluem códigos de conduta perduráveis, oficiais (muito menos perduráveis e oficiais) que guiem os eleitores por um itinerário infalível depois que eles fazem sua escolha ou aceitam com obediência a opção recomendada. Nunca deixa de atormentá-los a ideia de que o passo dado pode (por pouco) ser um erro e que talvez seja (por pouco) tarde demais para diminuir as conseqüentes perdas, e muito mais para revogar a escolha infeliz. Daí o ressentimento que todo “longo prazo” suscita, quer seja a planificação da vida própria, quer sejam os compromissos com outros seres vivos. Um anúncio publicitário recente, que apelava para os valores da geração jovem, anunciava a chegada de um novo rímel que “promete manter-se impecável durante 24 horas”, acrescentando o comentário: “Você tem uma relação estável? Com uma só aplicação, a beleza de seus cílios sobreviverá à chuva, ao suor, à umidade, às lágrimas. Mas a fórmula é facilmente eliminável com água quente.” Aparentemente, um período de 24 horas já é percebido como uma “relação estável”, mas nem sequer um tal “compromisso” seria uma opção atraente se não fosse fácil apagar suas marcas e se não houvesse água quente ao alcance...

Seja qual for a opção escolhida em última instância, ela deverá se parecer com o “manto sutil” de Max Weber, que a pessoa pode tirar dos ombros à vontade e sem avisar com antecedência, e não com sua “gaiola de ferro”, que oferece proteção eficaz e duradoura contra as turbulências, mas também obstrui os movimentos do protegido e estreita severamente o espaço de livre escolha. Por conseguinte, o mais importante para os jovens não é tanto a *configuração* da identidade, porém a permanência (perpétua!) da capacidade de *re-configurá-la* sempre que chegar – ou se suspeite que chegou – a necessidade de reconfigurar-se. A preocupação dos antepassados com a *identificação* perde cada vez mais

espaço ante o anseio de *re-identificação*. As identidades devem ser *descartáveis*; uma identidade insatisfatória ou não totalmente satisfatória, ou ainda uma identidade que denote uma idade avançada ao ser comparada com as identidades “novas e melhoradas”, disponíveis no presente, deve ser *fácil de abandonar*; talvez a biodegradabilidade seja o atributo ideal da identidade mais desejada.

Na ausência de valores perduráveis, indisputados e respaldados por uma autoridade, a avaliação das opções só pode seguir o modelo das mercadorias comercializadas: é preciso “colocar no mercado” o modelo da identidade escolhida a fim de “*averiguar* seu valor”. De acordo com um senso comum que – como observou Bourdieu – se inspira na *pensée unique* da economia de mercado, a mercadoria carece de valor se não dispuser de clientes, e o valor que ela já poderia ter ou ainda adquirir se mede pela quantidade de clientes e pela intensidade que estes lhe conferem. O castigo por fracassar na descoberta/criação de clientes para a identidade desenhada e exibida é a *exclusão* (ostracismo, “eliminação por decisão do júri”, desdém, pouco-caso): o equivalente social ao depósito de lixo. Vibeke Wara⁶ chegou à conclusão de que os jovens têm “um talento especial para mercantilizar-se”, e sugeriu que a eficácia desse talento se mede principalmente pela quantidade de contatos que cada um exhibe: os “mais talentosos” são os que têm mais contatos (estabelecidos em “redes sociais”, como MySpace, Facebook, Second Life e suas numerosas imitações em menor ou maior escala, cujo número se aproxima hoje de cem, assim como em blogs pessoais, que hoje superam os 70 milhões e seguem crescendo aceleradamente).

“Hoje cresce o número de adolescentes que se sentem instados a criar identidades maiores para si mesmos, como as celebridades que eles veem retratadas na mídia nacional”, disse Laurie Ouellette, professora de ciências da comunicação e especialista em telerrealidade (os reality shows) da Universidade de Minnesota,⁷ reafirmando uma opinião já integrada à bagagem de saber comum que os especialistas compartilham com o grande público. As “identidades maiores” implicam, em primeiro lugar, uma exposição maior: mais gente olhando, mais pessoas (usuários de internet banda larga) com

possibilidades de olhar, mais devotos da internet estimulados/excitados/entretidos pelo que viram e estimulados até o ponto de compartilhar com seus contatos (rebatizados como “amigos”, tal como sugerem as “redes sociais”). MySpace, Facebook, Second Life e os blogs que se reproduzem como cogumelos são algo como uma revista *¡Hola!*^e das pessoas comuns, ou outros incontáveis templos, capelas ou santuários menores do culto à celebridade: uma cópia reconhecidamente inferior (pois oferece uma identidade menos extensa, de certo modo), mas que abriga a esperança de fazer pela gente comum o mesmo que *¡Hola!* faz pelas ambições dos rostos que aparecem em sua capa e pelas vidas acerca das quais suas colunas de fofocas sobre as celebridades informam. Para os “aspirantes a serem os escolhidos”, os blogs são as versões de massa – estilo “faça você mesmo” – dos originais de boutique *haute-couture* para os poucos eleitos. Sabemos todos que a possibilidade de abrir caminho para a visibilidade pública através da intrincada espessura dos blogs pessoais é somente um pouco maior que a perspectiva de sobrevivência de uma bola de neve no inferno, porém também sabemos que as oportunidades de ganhar na loteria sem comprar um bilhete são nulas.

Nenhuma representação do eu, por mais instantâneo que seja seu êxito, é segura a longo prazo. O que hoje é *de rigueur*, amanhã ou depois de amanhã estará condenado a tornar-se rançoso e tediosamente antiquado, ou ainda de todo ilegível. Manter atualizada a representação é uma tarefa de 24 horas por dia e sete dias por semana.

A capacidade interativa da internet é feita na medida dessa nova necessidade: ela nos ajuda a permanecer *au courant* do que está na boca de todos, como os hits musicais mais escutados e os últimos modelos de roupa, assim como os mais recentes e comentados eventos e festas de celebridades; ao mesmo tempo, ajuda a atualizar os conteúdos e a redistribuir as ênfases do autorretrato; e, dada a “cultura da pressa”, que é endêmica à comunicação eletrônica, somada ao breve lapso de memória que ela condiciona, também ajuda a apagar as pegadas do passado: os conteúdos e ênfases que hoje são tediosos porque saíram de moda. Em linhas gerais, a internet facilita enormemente a tarefa da reinvenção, até um

ponto inalcançável na vida desconectada; aí está, sem dúvida, uma das razões mais importantes pelas quais a nova “geração eletrônica” passa tanto tempo no universo virtual, um tempo que cresce em ritmo constante, à custa do tempo vivido no “mundo real”.

Em consonância, os referentes dos principais conceitos, que evidentemente elaboram e mapeiam o *Lebenswelt* (“mundo da vida”) dos jovens, se transplantam, de maneira gradual mas constante, do mundo desconectado para o mundo conectado. Entre eles, adquirem maior proeminência os conceitos relativos aos vínculos interpessoais e aos laços sociais, como “contatos”, “encontros”, “reunião”, “comunicar”, “comunidade” ou “amizade”. Esse transplante influi de modo indefectível no significado dos conceitos deslocados e nas respostas comportamentais que eles evocam e suscitam.

Um dos efeitos mais patentes da nova localização é a percepção dos laços e compromissos sociais atuais como *instantâneos passageiros* dentro de um constante processo de renegociação, em contraste com os vínculos estáveis, destinados a perdurar por tempo indefinido. Mas convém assinalar que “instantâneo passageiro” não é uma metáfora totalmente feliz: por mais “passageiros” que sejam, os instantâneos podem implicar uma durabilidade ainda maior que a dos laços e compromissos mediados eletronicamente. A palavra “instantâneo” pertence ao vocabulário das impressões e dos papéis fotográficos, que só admitem uma imagem, ao passo que, no caso dos vínculos eletrônicos, ao contrário, as ações de *deletar* e *reescrever*, ou *sobrescrever*, inconcebíveis no negativo de celuloide e no papel fotográfico, são as opções mais importantes e mais utilizadas; na realidade, são os únicos atributos indelévels dos laços mediados eletronicamente.

O tempo percebido pela atual geração jovem não é cíclico nem linear, mas “pontilhista”, como os quadros de Seurat, Signac ou Sisley; cada “ponto” é minúsculo, mas qualquer um deles pode se transformar num momento do big bang, como todos sabemos graças aos cientistas do cosmo; mas, à diferença das obras legadas pelos mestres pretéritos da escola pontilhista (telas nas quais cada ponto já tem atribuído seu lugar inequívoco, e nas quais a forma das coisas já foi

configurada de uma vez por todas, com o objetivo de que a vejamos com clareza e sem alterações cada vez que a olhamos), é totalmente impossível prever *qual* momento experimentará tal transformação. Os cosmólogos podem nos dizer, em minuciosos detalhes, o que aconteceu com o Universo uma fração de segundo ou bilhões de anos *depois* do big bang, mas absolutamente nada do que aconteceu *antes*, e muito menos qual foi a causa, se é que houve, ou o que augurou/anunciou seu advento. Por conseguinte, cada ponto do tempo requer um tratamento sério, e nenhum pode permanecer ignorado nem escorrer entre os dedos.

Dessa percepção “pontilhista” do tempo derivam logicamente uma estratégia comum de vida e a concepção mais amplamente difundida da arte de viver, ambas registradas pelos pesquisadores entre os jovens mais sensatos do presente. Ann-Sophie, uma estudante de vinte anos da Copenhagen Business School, por exemplo, expressou sem rodeios a mencionada estratégia, em resposta às perguntas formuladas por Flemming Wisler:⁸ “Não quero que minha vida me controle demais. Não quero sacrificar tudo pela minha carreira. O mais importante é se sentir à vontade. Ninguém quer ficar empatado no mesmo emprego durante muito tempo.” Em outras palavras: não gastar munição à toa e manter-se sempre alerta para as novas opções; tratar a todo custo de que a munição e as opções continuem a ser *suas*; não jurar, a nada nem a ninguém, lealdade “até que a morte nos separe”; o mundo está cheio de oportunidades maravilhosas, promissoras, impossíveis de recusar; seria uma verdadeira loucura fomentar a possibilidade de perder essas oportunidades amarrando-se de pés e mãos a compromissos irrevogáveis.

A vida da geração jovem é vivida hoje num estado de *emergência perpétua*. É preciso manter os olhos bem abertos e aguçar os ouvidos de forma constante para captar de imediato as visões e os sons do novo: o novo que sempre “já está vindo”, a uma velocidade só comparável à de um bólido que passa e se esfuma num instante. Não há um momento a perder. Desacelerar é desperdiçar.

O que tudo isso augura para o destino do “princípio de realidade”, encarregado de domar e manter na linha a busca de prazer exigida pelo desejo?

A grande novidade é a eminente *revogabilidade* desse princípio. A realidade é percebida cada vez mais como uma irritação temporal que é preciso circunscrever, e não algo a superar ou diante do qual se dar por vencido; em nosso mundo de reposições e do direito a devolver à loja qualquer produto que não nos dê plena satisfação, os objetos que causam incômodo são descartados e substituídos por outros “novos e melhorados”. Isso, em particular para os jovens, inclui a realidade fora da internet, que, para concretizar as expectativas, deve se adequar sem demora aos parâmetros de sua homóloga on-line. Hoje, cabe ao “princípio de realidade” ser culpado até que demonstre sua inocência, e não lhe é fácil encontrar uma prova convincente. Chegou sua vez de argumentar profusamente ante o antagonista – o prazer – e de se desculpar pelos inconvenientes que causou por abusar da hospitalidade dele.

Isso pode ser verdade ou não, porém o mais provável é que não seja toda a verdade. O júri ainda não proferiu a sentença; o caso continua aberto. O resultado dos confrontos entre ambos os princípios não está anunciado em absoluto. No ininterrupto confronto entre os princípios da realidade e do prazer, não há um só enfrentamento que permita vislumbrar uma clara linha final. Poucas batalhas são concludentes, se é que alguma o é, e raramente ou nunca se chega ao “ponto sem retorno”. Como já observei, essa situação redundava num estado de emergência perpétua, mas também num estado de perpétua *Unsicherheit*. Enquanto o primeiro impacto psicológico dessa mudança na índole do confronto é um reconfortante presságio de que haverá mais espaço para a busca do prazer, o segundo aspecto anuncia mal-estares diferentes daqueles do passado, mas potencialmente tão severos e patogênicos quanto os que sabemos terem sido causados pelo “princípio de realidade” nos tempos de sua suposta invencibilidade.

Em poucas palavras, a situação atual se caracteriza por uma ambivalência intrínseca e extrema. E não parece que a condição de ambivalência irá se definir. Pode suscitar reações mutuamente opostas que redundem em sofrimentos ostensivamente contrários. Tanto o *carpe diem* quanto a busca febril de “raízes” e “alicerces” são seus resultados igualmente prováveis e legítimos. Contudo, um

pequeno mas crescente número de razões leva a suspeitar que o perpétuo movimento pendular entre o desejo de conquistar mais liberdade e o anseio por dispor de mais segurança está para iniciar sua trajetória oposta. Não há como prognosticar com certeza para qual lado as coisas vão se deslocar, quando esse equilíbrio notoriamente instável alcançar seu “ponto de inflexão”. A hoje revelada insustentabilidade do sistema econômico mundial e do sistema global de exploração dos recursos planetários ainda poderia redefinir os recentes desvios culturais como um beco sem saída no qual foi parar a parte mais privilegiada da humanidade, talvez sub-repticiamente manipulada durante as últimas duas ou três “décadas furiosas”. O mais provável é que, embora o “princípio de realidade” pareça ter perdido sua batalha mais recente contra o “princípio do prazer”, a guerra entre eles está longe de ter chegado ao fim, e o resultado final (se é que algum acordo é capaz de alcançar o status de “final”) não está nem um pouco definido.

^c Artigo publicado in *Journal of Anthropological Psychology*, n.21, Departamento de Psicologia da Universidade de Aarhus, 2009.

^d “Ulisses e os porcos”, in L. Feuchtwanger, *Odyseus und die Schweine und zwölf andere Erzählungen*, Berlim, Aufbau-Verl, 1950. (N.E.)

^e Revista semanal espanhola que se dedica a divulgar notícias sobre a vida das celebridades; tem o mesmo perfil editorial da brasileira *Caras*. (N.T.)

Comentário sobre “A civilização freudiana revisitada, ou O que se supõe ter acontecido com o princípio de realidade?”

GUSTAVO DESSAL

Acreditei encontrar na maioria de suas obras a influência da doutrina freudiana. Muitas vezes trata-se de uma presença explícita, em outras, ela é perceptível na contraluz da leitura. Em sua primeira mensagem,^f você me informa sobre sua dívida pendente com Freud, possivelmente não muito maior do que aquela mantida por todo o pensamento ocidental da segunda metade do século XX, apesar dos numerosos detratores. Mas também estou convencido de que nós psicanalistas temos uma importante dívida com você, pois seu modo de encarar a sociologia, na melhor e mais nobre tradição de Durkheim, permite-nos compreender a sociedade como organismo vivo, e não como conceito abstrato: uma sociedade na qual a lógica coletiva não pode deixar de lado tudo aquilo que Freud nos revelou acerca do sujeito.

Com todo o respeito que sinto pela obra de Michel Foucault, parece-me que o modo de ele abordar a sexualidade como mero efeito de uma superestrutura ideológica o impediu de aprofundar-se com mais acuidade nas descobertas de Freud. Considerar o complexo masturbatório, com seu cortejo de culpabilidade, temor ao castigo e proibição, como algo determinado apenas pela lógica do poder é uma teoria neurótica, isto é, que se identifica com os mesmos temores infantis primários e com a crença na onipotência paterna. Freud abordou a sexualidade de outro modo. Não se interessou pelas variações dos costumes, mas extraiu o real da conduta humana, entendendo-se aqui pelo termo “real” o impossível, o que não muda nem pode ser educado, ensinado, adquirido mediante um saber intelectual, nem sofre as modificações da época. Em síntese:

o amor, líquido ou sólido, pode variar quanto aos seus signos manifestos, os quais terão inumeráveis consequências, como você demonstrou brilhantemente. Mas a função inconsciente que ele exerce no ser falante não mudou, nem poderá mudar, ao menos enquanto a mencionada criatura conservar os traços que permitam continuar classificando-a de humana.

Em seu belo romance *Na praia*,¹ Ian McEwan recria a história de um desencontro entre dois seres que se amam profundamente. Como no mito de Daphne e Chloé, os protagonistas não sabem fazer amor. Não se trata, claro, de uma ignorância fisiológica ou mecânica, mas subjetiva. O alcance do problema é muito maior, e tomo aqui a liberdade de citar as palavras com as quais você responde aos participantes do painel² que comentam seu artigo “A civilização freudiana revisitada”, porque eu mesmo não conseguiria fazê-lo em melhores termos:

Visto que se trata irremediavelmente de um evento inter-humano, no qual ambos os participantes são dotados de uma subjetividade inalienável, o sexo nem sequer pode se aproximar da facilidade e da instantaneidade com que são obtidos outros prazeres, coisificados e mercantilizados de todo, no simples e único ato de entregar umas poucas cédulas ou de digitar num teclado a senha do cartão de crédito. Mesmo quando assegurado contra as indesejadas consequências a longo prazo, o sexo requer ao menos uma negociação rudimentar, a tentativa de conquistar os favores do parceiro ou parceira e obter suas boas graças, ganhar um mínimo de simpatia, despertar no possível parceiro ou parceira um grau de desejo equiparável ao próprio... E então, asseguradas ou não, as relações sexuais implicam entregar reféns ao destino. Por mais intensos (e portanto desejáveis e cobiçados) que sejam, os prazeres sexuais enfrentam eventualidades muito mais angustiantes que a maioria dos outros prazeres.³

Se Freud nos ensinou algo, foi que o sujeito humano pode encontrar o gozo sexual em seu próprio corpo, e, de fato, essa é a primeira e principal fonte de prazer. Não há nada no “programa humano” que tenda a uma busca natural do gozo na relação com um *partenaire*. O gozo, em seu mais puro desempenho, é completamente autoerótico, e o que a psicanálise precisou explicar foi de que maneira, na ausência de uma conexão sexual instintiva, o ser humano pode (e deve), apesar de tudo, renunciar parcialmente à obtenção de prazer só em seu corpo e ir ao encontro de outro. Essa busca é o que você expressa com palavras tão precisas. Essa busca, que o discurso científico pretende ignorar, é o que

transforma o encontro entre os sexos em algo extremamente complexo, alheio a toda definição normativa, submetido à particularidade de cada ser humano e fundamentalmente condicionado por uma estrutura simbólica e imaginária que a duras penas consegue suprir aquilo que a linguagem nos roubou: a ação instintiva. Em outras palavras, para a psicanálise, a heterossexualidade é um fenômeno que requer uma explicação tão complexa quanto a homossexualidade, pois ambas carecem de uma explicação natural ou biológica.

Sua explicação sobre o assombroso deslocamento que se produziu na atualidade, quando os pais se tornam suspeitos de ser agentes da sedução dos filhos, em vez de censores da sexualidade deles, é muito mais que o simples resultado de uma mudança histórica. É, por assim dizer, a encenação coletiva das fantasias inconscientes que Freud havia descoberto em seus pacientes. Se o complexo de Édipo não se reduz à bem conhecida e vulgar história do menino que se enamora da mãe, é porque, de fato, o ser falante encontra no cenário de suas figuras primárias as experiências inaugurais de gozo. É certo que, entre os tempos de Freud e os atuais, algo aconteceu. Algo que possibilitou que o papel dos pais na sexualidade dos filhos se transformasse numa ameaça paranoica. Creio, e nesse ponto sigo você em suas acuradas deduções, que nada disso poderia ser compreendido sem levarmos em conta a profunda mudança que aquilo que conhecemos como “sociedade da transparência” implica, e que, longe de nos oferecer as condições para a harmonia, a comunicação e a compreensão recíprocas, introduziu a função feroz e obscena de um olhar onipotente. A “sociedade da transparência” é a tradução, no plano subjetivo, do ideal científico da representação total, a ideia de que todo o real pode ser levado ao plano da imagem, do cálculo e da medição. O que a psicanálise reconhece sob o conceito de inconsciente é que os desejos precisam do segredo e do mistério para sobreviver. Se forem anunciados demais, insinuados demais, revelados demais, corre-se o risco de que nossos semelhantes (incluindo nossos próprios pais) se tornem nossos perseguidores.

Mas eu não gostaria de deixar de lado uma questão que, em seu texto, me parece fundamental. Você diz, com toda a razão, que de modo algum pretende

insinuar que

os pais de hoje, ou a maioria deles, fracassam no dever parental, socialmente esperado e socialmente exigido, de formar/preparar a própria descendência de acordo com os requisitos impostos pela sociedade que integram junto com os filhos. Longe disso, o que se pretende dizer é que a sociedade para a qual os pais devem instruir ou educar os filhos mudou. Já não é uma sociedade que molda seus membros principalmente para os papéis de produtores e soldados, mas uma sociedade que exige de seus membros a demonstração e a prática, em primeiríssimo lugar, das *virtudes do consumidor*. Quando soa o alarme de uma iminente (ou já instalada) “depressão econômica” (o nome hoje preferido para falar da “crise econômica”), os líderes políticos e os especialistas não depositam suas esperanças de salvação no aumento da produção industrial, mas no fato de que os consumidores comprem mais bens e gastem mais dinheiro (incluindo o dinheiro que ainda não ganharam nem podem ter certeza de ganhar no futuro). Os párias contemporâneos já não são os que recusam ou não conseguem contribuir para os esforços *produtivos*, mas os que fracassam em seus deveres de *consumidores* e ficam fora (ou são expelidos) do jogo das *compras*.

Entramos aqui numa dimensão decisiva e que concerne à função do objeto na realidade humana. Se a psicanálise trouxe algo novo e inédito para a história do pensamento, não foi somente o fato de ter subvertido a concepção do sujeito, mas também o de ter contribuído para uma profunda reflexão sobre o papel e o significado do objeto, desafiando a tradição filosófica em seu conjunto. À sua maneira, você compreendeu que a sociedade de consumo não pode ser explicada simplesmente como o resultado de um modelo econômico, no qual somente os interesses do mercado ditam as próprias regras e a própria dinâmica. É preciso compreender de que modo um aspecto fundamental do ser falante é aproveitado, “sequestrado”, alienado, para os fins do discurso capitalista. E esse aspecto compreende um extenso e profundo capítulo, o da função do objeto na dinâmica psíquica, cujas páginas foram escritas pela psicanálise, de uma perspectiva que não teve antecedente algum. A concepção freudiana do inconsciente também produziu uma segunda subversão, dessa vez no plano do objeto.

O conceito freudiano de pulsão provavelmente é uma das descobertas mais importantes da história do pensamento. Não existe nenhum aspecto da realidade humana – quer a encaremos do ponto de vista econômico, quer do político, social, cultural etc. – em que esse conceito não demonstre sua esmagadora potência epistêmica. Para demonstrar isso, vou me atrever a tomar um exemplo

mais próprio do seu campo que do meu, mas que nos dará a oportunidade de apreciar até que extremo a psicanálise não pode ser excluída de nenhum fenômeno do qual o ser humano faça parte.

Em 10 de setembro de 2012, a Apple anunciou a entrada de seus novos modelos de smartphone no mercado. Não vou fazer aqui um ensaio sobre o segredo do sucesso dessa empresa, mas creio ser desnecessário explicar que a liderança dela não obedece simplesmente à qualidade de seus produtos, ou à sua indubitável perfeição técnica. O segredo consiste em que um certo Steve Jobs realizou uma proeza insólita: inverter o que Max Weber denominou *Entzauberung der Welt*, o desencantamento do mundo. É provável que Steve Jobs não imaginasse de antemão o que estava prestes a produzir: devolver ao mundo sua qualidade mágica. Se as consequências do avanço da ciência se explicam em parte graças ao conceito cunhado por Max Weber, a técnica nos devolveu, sob a forma de objeto, a crença no poder da magia, algo como um *Wiederzauberung*, uma espécie de reencantamento. Weber estava convencido de que a técnica nos traria uma explicação “racional” do mundo, mas se enganou. Não soube – ou não pôde – prever que, setenta ou oitenta anos mais tarde, um tal Jobs (entre outros) haveria de repovoar o mundo com pequenos deuses.

Mas voltemos ao acontecimento daquele 10 de setembro. O novo iPhone, que se anunciava como a vinda do Messias, produziu o que os meios de comunicação, baseando-se nos testemunhos dos usuários, denominaram “frustração”, termo que – diga-se de passagem – possui um cunho psicanalítico indiscutível. A “frustração” do objeto de consumo é um instrumento indispensável na lógica do mercado. Se o capitalismo conseguiu se perpetuar até agora, foi porque seu modelo econômico conseguiu “captar” em proveito próprio os mecanismos da subjetividade, ao passo que o socialismo real lhes deu as costas, tentando impor um ideal humano que se desligou por completo do ser humano verdadeiro.

Como expressei em outro ensaio,

o desejo não se contenta jamais com seu objeto. Empenha-se em sua busca, sempre frustrante, roça tangencialmente sua meta e teima em avistar um mais além geralmente disperso e inominável. Daí que o

objeto de consumo atual, programado não só para caducar em sua materialidade física, mas também, e fundamentalmente, em seu valor imaginário de fetiche, é o chamariz ideal para se oferecer ao desejo, já que tem a propriedade mágica indispensável: uma mistura exata de prazer e decepção que garante a fidelização do sujeito à miragem do consumo. Que deliciosa dor causa na alma comprar o novo smartphone e ficar sabendo, nesse mesmo dia, que a marca acaba de anunciar para os próximos meses o lançamento do modelo seguinte! Acreditávamos haver tocado o céu com as mãos, mas o encanto foi fugaz. Apesar disso, devemos ser gratos pelo fato de nossa vida encontrar assim uma renovação de seu sentido, e de que o desejo recarregue seu movimento eterno rumo ao nada.²

Delicado equilíbrio, pois, aquele que deve regular a relação entre o mercado e o consumidor. Sem dúvida é fundamental aproveitar o caráter radicalmente insatisfeito do desejo a fim de perpetuar o movimento circular da lógica do capitalismo. Mas uma frustração “excessiva”, um erro no sutil intercâmbio de satisfações e frustrações, pode castigar duramente o mercado. Ao cabo de poucos dias, as ações da Apple caíram abruptamente, e os analistas não hesitaram em diagnosticar a causa: a empresa já não “seduz” como antes, seus objetos não concretizam a plenitude que o grande guru Jobs conseguia prometer.

Antes de continuar com o modo pelo qual a psicanálise chega a decifrar esse fenômeno, que por suas repercussões econômicas, éticas e sociais constitui um fascinante objeto de estudo, considero oportuno não perder de vista que, com muita frequência, tendemos a considerar o consumidor uma “vítima” indefesa ante os imperativos do mercado. Esse último exemplo da Apple nos permite compreender que a questão é muito mais complexa, e que o consumidor também dispõe de um poder real de corrigir, apreciar, consentir ou até atacar as previsões do mercado quando estas falham na hora de diagnosticar com sutileza o que Marx denominava “o fetichismo da mercadoria”, provavelmente uma de suas mais lúcidas observações sobre o objeto. Se Marx abriu um caminho fundamental na compreensão teórica do objeto, ao distinguir entre seu valor de uso e seu valor de troca, Freud foi muito mais longe: demonstrou que, antes de tudo, o objeto possui um valor libidinal. Compreender o que significa isso é essencial não só para a clínica psicanalítica, mas também para captar algumas das transformações mais decisivas de nosso mundo contemporâneo.

O primeiro passo de Freud consistiu em afirmar sua certeza de que não existe nenhum objeto natural ou biologicamente predeterminado para o ser humano. Nem sequer as necessidades mais primárias, tais como a fome e a sede, podem se considerar preestabelecidas, uma vez que a experiência clínica demonstra que, em si mesmas, elas não são suficientes para garantir a subsistência física do organismo humano. As provas fornecidas por René Spitz sobre os casos de “hospitalismo”, nos quais algumas crianças internadas em instituições hospitalares não sobrevivem quando, embora recebam os cuidados físicos corretos, não são atendidas no plano do amor, demonstram que até os “instintos” indispensáveis para a vida não funcionam de maneira automática.

A extraordinária clarividência de Freud consistiu em partir de uma operação epistemológica que se mostrou decisiva para o entendimento do sujeito humano: ele resolveu postular que o lugar original do objeto no psiquismo é um lugar vacante. É a partir desse vazio inaugural, produzido pela ação “expulsiva” da linguagem no ser falante, que os sujeitos devem encontrar um objeto capaz de ocupar essa *hiância*.ⁱ Convém registrar alguns mecanismos que intervêm nesse processo, não só porque nos permitem construir a lógica dos processos psíquicos, mas também porque se revelam indispensáveis para superar uma visão ingênua da lógica do mercado contemporâneo. Por um lado, esse “vazio fundacional” do objeto no ser humano introduz no sujeito a vivência de uma perda irreparável. O paradoxo é que, como jamais encontrou à sua disposição esse objeto, porque ele simplesmente não existe, o sujeito não tem outra possibilidade senão experimentar sua carência como uma perda, e não como uma impossibilidade estrutural. Contudo, essa “infelicidade” original é ao mesmo tempo a causa daquilo que chamamos o desejo.

O desejo humano, cujas duas características mais importantes são a de ser, por um lado, inconsciente (aquilo que se quer e aquilo que se deseja estão separados por uma divisão geralmente inconciliável) e, por outro, impossível de satisfazer (dado que tudo aquilo que encontramos como substituto não nos restituirá jamais a fantasia daquilo que perdemos), não só é fonte de dor como também, e acima de tudo, o estímulo que nos move na existência, o motor de

nossa dinâmica vital. Em síntese: aquilo que Freud designava também pelo termo *Lebenstrieb*, a pulsão de vida. O desejo sai em busca de seu objeto, um objeto condenado a ser o suplente de outra coisa, um chamariz, uma miragem que trata de nos devolver a verdadeira causa do desejo e que consiste no anseio de recuperar aquilo que, por nossa condição de seres falantes, “perdemos”: a virtude de uma satisfação plena.

A partir dessa construção, tropeçamos em algo ainda mais surpreendente: por um lado, a inexistência original de um objeto natural permitiu ao homem uma incomparável abertura para o mundo, a virtude de uma “curiosidade” inesgotável. Contudo, ao mesmo tempo, uma vez que o ser falante “encontra” o objeto singular que se acomoda às condições impostas pelo seu inconsciente (e isso afeta de forma particularmente notável o objeto sexual), produz-se uma fixação muito difícil de modificar. Portanto, deparamos com o fato de que o estudo do objeto no psiquismo humano deve manejar dois postulados contraditórios e ao mesmo tempo insuperáveis: por um lado, a ausência de um objeto predeterminado; por outro, o “achado” de um objeto substitutivo ao qual o sujeito haverá de permanecer fixado para sempre. Aqui começa a verdadeira aventura humana, pois o objeto encontrado é e não é o que ansiamos. Daí que a insatisfação seja a marca distintiva do desejo. Ou, como repete Lacan várias vezes, “o desejo é sempre desejo de outra coisa”.

Não me estenderei aqui nas consequências estritamente clínicas que essa complexa construção implica, tanto na concepção da subjetividade quanto na prática analítica, isto é, na forma como a psicanálise concebe o tratamento, que não se limita a uma mera “superação” dos sintomas, e muito menos a “domesticar” o sujeito ou ensiná-lo a encontrar “o objeto que lhe convém”. Por definição, a psicanálise parte da base de que o objeto é sempre e irremediavelmente inconveniente, e de que o tratamento, muito mais que uma simples terapêutica, impõe a travessia de uma experiência ética que consiste na reconciliação entre o sujeito e essa inconveniência incurável com a qual ele deverá aprender a conviver. Eu gostaria de voltar, após esta longa mas inevitável

digressão, à aplicação dessa teoria ao campo que fundamentalmente lhe pertence: o do discurso social e seus avatares atuais.

O extraordinário desenvolvimento da técnica, unido aos interesses da indústria e do capital, conseguiu produzir em massa aqueles que denominamos objetos de consumo, que constituem a base da economia capitalista. Como bem sabemos, um objeto de consumo não é sinônimo de um objeto de necessidade. Se os seres humanos se conformassem com os objetos de necessidade, ou, dito de outro modo, se os seres humanos só fossem regidos pelos rigorosos imperativos da necessidade, o capitalismo simplesmente não poderia existir. Se ele existe, é porque se dedica à fabricação em massa de objetos cuja virtude fundamental consiste em entrar em sintonia com o objeto inconsciente que opera como causa de nossos desejos. O que é um desejo? Um desejo é, para dizê-lo nos melhores termos freudianos, a perversão de uma necessidade. E é isso que, nem mais nem menos, faz de nossa espécie algo incomparável com qualquer extrapolação para o resto dos seres vivos.

Depois da Segunda Guerra Mundial, quando o capitalismo entrou naquela fase que você definiu com grande senso de humor em alguns de seus livros, a fase na qual a caderneta de poupança foi substituída pelo cartão de crédito, iniciou-se o processo de fabricação em massa de objetos técnicos, cada vez mais sofisticados, mais assombrosos e ao alcance de uma parte crescente da população mundial. Não se trata, claro, de demonizar a técnica nem seus produtos, mas, em todo caso, de reconhecer o segredo de seu sucesso planetário, que de modo algum se reduz à indiscutível funcionalidade que eles trazem na maioria das vezes. Que milhares de pessoas façam fila diante da Apple Store três ou quatro dias antes do lançamento do último modelo de iPhone não é algo que a sociologia, a psicologia ou, evidentemente, a economia possam explicar. Para compreendê-lo, é preciso contar com os instrumentos conceituais da psicanálise, os quais nos permitem captar de que modo um objeto técnico pode adquirir valor libidinal, isto é, transformar-se em causa do desejo.

A assombrosa “sabedoria” da lógica capitalista consiste em ter conseguido concentrar num objeto “universal” (no sentido de sua fabricação em série) a

promessa de uma satisfação cujas características são específicas e inconscientes em cada sujeito. Pela mediação dos objetos de consumo, estabelece-se uma relação de circularidade entre o mercado e o sujeito, na qual ambos possuem sua cota de poder e exercem suas pressões. A “frustração desequilibrada” que o iPhone 5S provocou nos expectantes e ávidos consumidores de sonhos gerou uma séria queda das ações da Apple. O mercado e o sujeito, apanhados ambos num circuito perverso e por enquanto indestrutível, dirigem-se mutuamente demandas impossíveis que sempre rodam em torno da fantasia da novidade. Cada produto que sai para o mercado se transforma automaticamente em objeto caduco. Ao mesmo tempo o sujeito demanda o novo, cada vez mais novo, mais rápido, porque o avanço da técnica também pode ser medido (com um rigor quase científico) em função da velocidade com que um objeto deixa de satisfazer o consumidor.

Por último, eu gostaria de acrescentar algumas palavras à excelente descrição que você faz sobre o “sequestro” da infância por parte da economia capitalista: num mundo onde os grandes ideais foram derrotados pela ação corrosiva do discurso técnico-científico, pelo fracasso das utopias emancipadoras e por outras tantas causas impossíveis de sintetizar, o símbolo paterno é possivelmente um dos esteios civilizadores que mais se desgastaram. O modelo patriarcal, com sua carga de arbitrariedade e sua pretensão totalizadora, cedeu a vez a um modo de vida no qual os pais, à falta de qualquer modelo referencial, têm praticamente dois caminhos a escolher: recorrer a especialistas para serem aconselhados em todas e cada uma de suas decisões educativas ou renunciar à sua legítima autoridade, tornando-se eles mesmos menores de idade. Evidentemente, essa “liquefação” da função paterna é uma excelente fonte de negócios – e um inesgotável fator de produção de sintomas.

^f Ver trecho.

^g Ver “O painel de Freud”.

^h Ver trecho.

ⁱ Embora *hiancia* [em português, “hiância”] não conste do *Diccionario de la Real Academia Española* e do de María Moliner, é um barbarismo derivado do hiato empregado para traduzir a palavra francesa *béance*, que significa “abertura”, “separação”, “vazio”. Lacan emprega a palavra abundantemente em sua obra. A hiância se refere ao espaço existente entre dois significantes, e que a teoria lacaniana postula como o espaço que origina a emergência do sujeito do inconsciente. Nesse sentido, o próprio inconsciente pode ser considerado uma hiância na autoconsciência de si, uma falha, um vazio ou buraco na consciência. Por outro lado, o conceito de hiância remete à teoria lacaniana sobre a causalidade psíquica, ao fato, registrado pela experiência do tratamento, de que entre um efeito e sua causa não existe uma relação de continuidade e determinação absoluta, mas um espaço de indeterminação. A hiância exerce aqui um papel decisivo na consideração da estrutura subjetiva, já que a mencionada indeterminação tem consequências não só clínicas, mas fundamentalmente éticas, na medida em que para Lacan a ação inconsciente não exime o sujeito do dever de assumir a responsabilidade por sua ação.

. 5 .

O painel de Freud (resposta ao painel)^j

ZYGMUNT BAUMAN

Têm muita razão Simo Koppe e Katrine Zeuthen quando dizem que minha “interpretação da teoria freudiana poderia ser mais elaborada” e assinalam a ampla variedade de interpretações disponíveis (em caso de dúvida, confronte-se o ângulo de sua crítica de Freud com o de Brickman, o outro dos três únicos psicanalistas em atividade que integram nosso painel). De fato, como costuma acontecer diante das grandes obras, a interpretação de Freud é uma tarefa que provavelmente nunca se concluirá: é o melhor tributo concebível à persistente atualidade das ideias freudianas, assim como à sua capacidade de absorver, digerir e iluminar preocupações nascidas uma eternidade depois da morte de seu criador; mais exatamente, sua capacidade de absorver e digerir essas preocupações da melhor maneira pensável: representando-as como indispensáveis para sua própria concepção.

O pós-freudismo é um fenômeno muitíssimo mais abrangente que a totalidade dos estudos expressamente dedicados a realizar uma crítica criativa ou a atualizar a obra do mestre. Em benefício da honestidade, nós todos poderíamos (e deveríamos) começar nossa apresentação repetindo a frase admirável do professor Brickman: “Como crítico contemporâneo de Freud, assim como um de seus numerosos beneficiários devotos...” (talvez acrescentando que ter Freud como objeto de crítica é quase sem dúvida o maior dos nossos benefícios). Assim como toda psicanálise é indefectivelmente pós-freudiana (isto é, concebida em relação com Freud ou com referência a ele; posicionada, inscrita no processo da perpétua ressurreição/reencarnação do mestre, mesmo quando omite ou censura essa genealogia), toda sociologia da coabitação humana e da subjetividade humana seria impensável sob marca diferente da pós-freudiana. No que me diz respeito, faço parte do segundo grupo, o “círculo exterior”, por assim

dizer, ou seja – para agudizar mais o argumento –, a periferia: sou grato a Freud pelos indícios e pistas que me permitem, como sociólogo, observar conexões que do contrário passariam despercebidas. Como não sou um estudioso freudiano, estou plenamente disposto a aceitar que minha “interpretação de Freud” poderia ser muitíssimo mais elaborada do que é. Mas o fato é que só peguei em sua caixa de ferramentas aqueles instrumentos que me foram pertinentes para a tarefa de marcar contornos legíveis no minério amorfo das tendências sociais e dos *Lebenswelten* individuais da atualidade. Sob esse aspecto, não tenho problemas em me desculpar, se é que são necessárias desculpas. No texto que se encontra em discussão, meu interesse se centrou exclusivamente nos usos sociais/políticos/econômicos do cambiante equilíbrio entre o “princípio do prazer” e seu parceiro/adversário, o “princípio de realidade”.

Devo outras desculpas aos meus companheiros de conversa por não me referir a um bom número das questões que eles propuseram, possivelmente à maioria: uma omissão talvez em parte imputável às carências da minha jurisdição profissional, mas sobretudo à mera quantidade, assim como à profundidade e à transcendência das colocações. Em minha defesa, digo que várias dessas questões exigem muito mais tempo e espaço que os permitidos pelo formato da “tréplica”. Estou imensamente agradecido aos membros do painel por terem exposto as limitações e fraquezas que afetam minha abordagem da visão de Freud sobre a interação entre o prazer e a realidade, que de maneira deliberada e expressa se restringe a um uso seletivo e focalizado da ideia freudiana. Contudo, não empreendi minha busca com a finalidade de fazer uma leitura distinta de Freud, nem para determinar o valor de verdade de sua sugestão, mas guiado por certa maneira de compreender os processos que levaram ao adelgaçamento/enfraquecimento/murchamento dos laços humanos em geral e das relações intrafamiliares em particular; em especial, o papel que desempenhou ou no qual se desdobrou o viciado relato das sexualidades infantil e adulta, assim como seu parentesco.

Para começar pelo que talvez seja o ponto mais geral: minha crença na perpetuidade do deslocamento segurança-liberdade é um sintoma de otimismo

excessivo e injustificado (como sugere Zipser) ou de um pessimismo igualmente impróprio (como argumentam Koppe e Zeuthen)? Eu preferiria descrever minha postura como cética: uma “ab-reação” depois de ter chamuscado vários dedos... A história da humanidade está salpicada de falsas alboradas, e (em consequência) a história do pensamento transborda de falsas esperanças. Talvez incuravelmente, somos imbuídos pelo desejo (explícito ou reprimido, embora irreprimível) de vislumbrar em cada nova oportunidade o anúncio de que os problemas ou mal-estares atuais ficarão para trás. Essa inclinação se institucionalizou na era moderna (de fato, tornou-se inseparável do estilo de vida moderno) mediante a ideia de progresso, associada ao culto da ciência e da tecnologia. Todos, ou quase todos, os avanços tecnológicos são anunciados e publicamente aplaudidos como um remédio para o dilema que nos aflige no momento em que aparecem. Contudo, embora essa promessa não costume se cumprir, é preciso acelerar o ritmo de circulação, envelhecimento e substituição das supostas/putativas novidades para que se mantenha viva a fé na resolução de problemas mediante o progresso impulsionado pela tecnologia, esse motor *sine qua non* da sociedade de consumo. A atual fascinação com as “autopistas da informação” como remédio para a decadência dos laços humanos, o declínio do compromisso cívico e o (não menos importante) choque entre os princípios do prazer e de realidade, ou a fascinação com a engenharia genética como remédio para os traumas humanos, para as afecções físicas e, mais em geral, para a contingência humana estão compreendidos nessa regra. As inovações tecnológicas podem desacelerar ou tornar mais errática a oscilação do pêndulo, mas é sumamente improvável que a detenham, e mais ainda que a tornem supérflua.

Para nos focalizarmos naquela que me parece a metaquestão genuína (embora em segundo plano) de nossa pesquisa compartilhada: perto do fim de uma vida de estudo que se prolongou de maneira desmesurada e imperdoável, cheguei à conclusão de que a liberdade e a segurança, as duas forças titânicas em cujo épico duelo Freud detectou a origem da “civilização”, constituem dois valores igualmente indispensáveis para uma vida humana satisfatória (isto é,

uma vida que não incite à reforma ou à rebelião), mas excessivamente difíceis – na realidade, impossíveis – de reconciliar de maneira satisfatória. Sua relação dialética, ou *Hassliebe*, constitui para mim um traço antropológico do animal social conhecido como *Homo sapiens*. A liberdade e a segurança não podem sobreviver uma sem a outra, por assim dizer, mas tampouco podem conviver em paz. Também cheguei à conclusão de que é muito improvável que algum dia se encontre “o ponto médio”, isto é, o equilíbrio satisfatório entre ambas, mas ainda assim (ou motivo pelo qual) sua busca jamais cessará. O movimento pendular é o resultado dessa aporia.

Claro, dadas as vertiginosas diferenças entre as proporções de liberdade e segurança de que desfrutam diversas partes da sociedade (classes, gêneros, gerações, etnias), assim como a distribuição evidentemente desigual dos privilégios/privações de liberdade e segurança em todas as dimensões do espectro social, é improvável que esse movimento seja sincronizado e unidirecional para todos os coetâneos (daí, entre outras causas, a perpetuidade da clivagem^k conservador/libertário). E, por conseguinte, admito: Koppe e Zeuthen me acusam justificadamente de “não dissolver as dualidades”. Embora eu faça uma ressalva: creio que as dualidades são “indissolúveis”, e suspeito que a tentativa de dissolvê-las é mais uma versão do afã de encontrar a pedra filosofal, o *perpetuum mobile* ou a prova da existência de Deus. Isso não implica que as recorrentes tentativas de resolução sejam para mim uma inútil perda de tempo. Afinal, a busca da pedra filosofal teve como efeito colateral/serendípico (fortuito) a química moderna, assim como a busca do *perpetuum mobile* levou à física moderna e os teólogos pavimentaram o caminho para a ciência moderna enquanto se dedicavam com afinco a compor provas da existência divina.

Nesse ponto preciso desculpar-me de novo, dessa vez por fazer uma digressão, que espero ser de alguma utilidade na tentativa de esclarecer o motivo de nossa discórdia. E a digressão à qual me refiro atravessa o território das utopias, aparentemente desconexo. (Sinto-me em parte absolvido por Keith Tester e seu importante lembrete de que a modernidade foi sobretudo a era do romance, de tal modo que a história da escritura romanesca e a da modernidade

se superpõem no tempo e se refletem mutuamente, assim como pelo fato de Peter Beilharz ter escolhido Goethe como ponto de referência relevante para nossa discussão. Tanto Beilharz quanto Tester conhecem melhor que eu as intenções e os sentidos de minha escrita; sempre que desejo reconstituir minha posição sobre uma questão, consulto-os.)

O pensamento utópico é um companheiro inseparável da vida moderna, mas seus conteúdos se modificaram consideravelmente ao longo da modernidade: cada sucessiva variável dominante serve como barômetro confiável do equilíbrio (ou, antes, desequilíbrio) momentâneo entre os valores da liberdade e da segurança, e funciona como impulso para a “dissolução” dos consequentes mal-estares. Em um notável artigo sobre a persistência da utopia, Miguel Abensour¹ assinala que William Morris, em 1886, insistia em que os homens lutam e perdem a batalha, mas aquilo pelo qual lutaram chega apesar da derrota, e, quando chega, descobre-se que não era a isso que se referiam, de modo que outros homens têm de sair para lutar por aquilo a que na verdade se referiam, sob outra denominação.

Morris escrevia sobre todos os homens, “os homens propriamente ditos”, supondo e sugerindo que lutar por “uma coisa que não é” é a maneira de ser dos seres humanos: na verdade, o traço definidor de “ser humano”.² Ele acreditava que, para os homens (e nós acrescentaríamos, ou as mulheres), lutar por uma coisa assim é inevitável, já que essa luta está “em sua natureza”. (“O ‘Não’ [ou *Nicht*]”, como assinalou Ernst Bloch, “é a falta de Algo e também o escape dessa falta: portanto, é o impulso para o que falta.”)³ Se concordarmos com Morris, as utopias seriam para nós expressões rebuscadas e sistematizadas desse aspecto crucial da natureza humana. As utopias foram outras tantas tentativas de desentranhar e descrever em minucioso detalhe essa “coisa” pela qual era preciso lançar-se à próxima luta.

Mas apressemos-nos a acrescentar que, por mais que tenham variado em outros aspectos, todas as utopias escritas pelos antecessores e pelos contemporâneos de Morris (incluída a do próprio Morris) eram detalhados planos-mestres de um mundo no qual já não figurariam as batalhas por “coisas

que não são”: essas batalhas não seriam requeridas nem desejadas, porque já teriam sido despendidos todos os esforços, de modo que despendê-los só faria diminuir a perfeição alcançada. Em consequência, se concordarmos com Morris, a “grande coisa” almejada – e febrilmente buscada por pessoas que traziam em sua natureza a luta pelas coisas faltantes e almejadas (qualquer que fosse o nome que dessem à coisa pela qual ansiavam a cada momento, nome temporário e, em geral, controvertido) – era, de forma paradoxal, o *fim de todas as lutas*; o fim da necessidade ou da obrigação, assim como do desejo, e da “desejabilidade”, de lutar. E a grande coisa que continuava chegando depois de cada batalha perdida (somente para “não ser aquilo a que se referiam” e assim limpar o terreno para que outros batalhassem de novo por essa mesma coisa sob um nome diferente) era a *condição de não ter luta alguma a travar*, tal como o armistício posterior às hostilidades, que em geral está muito longe da felicidade que se imaginava e se esperava no final da batalha. A liberdade tendia a ser usada para suscitar uma condição que a tornasse redundante. A inquietação dos compulsivos/adictos delineadores/caçadores de utopias era propulsionada e sustentada pelo incurável desejo de descansar. Os lutadores se lançavam à batalha perseguindo o sonho de depor as armas... para sempre.

Russell Jacoby propõe distinguir duas tradições às vezes coincidentes, embora não necessariamente inter-relacionadas, no pensamento utópico moderno: a tradição do “plano-mestre” (“os utopistas do plano-mestre mapeiam o futuro em milímetros e instantes”) e a tradição “iconoclasta” (os utopistas iconoclastas “sonhavam com uma sociedade superior”, mas “recusavam-se a lhe dar uma medida precisa”).⁴ Proponho reter o nome que Jacoby sugere para a segunda tradição utópica, “sem plano-mestre”, mas enfocando o conceito sobre atributos que não sejam a vaguidão ou a imprecisão deliberada. O sentido que sugiro se insinua na própria ideia de “iconoclastia” e se refere à intenção de desconstruir, desmitificar e, em última instância, desacreditar as estratégias e os valores dominantes da vida presente. “Iconoclastas” são as utopias que demonstram que a observância desses valores e estratégias, longe de assegurar o advento de uma sociedade superior ou de uma vida superior, erige um obstáculo

intransponível no caminho que leva a ambas. Em outras palavras, proponho desmontar o conceito de “utopia iconoclasta” como forma de denominar (como em todas as utopias) o foco na revisão crítica dos meios e recursos da vida presente como fator principal para descobrir a possibilidade – que de outro modo ficaria reprimida e oculta, e portanto desconhecida – de “outro lugar”, de outra “realidade social”. Se esse é o interesse e a preocupação primordial das “utopias iconoclastas”, é lógico que a alternativa ao presente seja apenas um esboço; a vagueza da visão profética não passa de um derivado do interesse primordial. A principal aposta do utopismo iconoclasta é a possibilidade de uma realidade social alternativa, e não sua concepção precisa. Quer seja de maneira expressa, quer tácita, as utopias iconoclastas implicam que o caminho para a “sociedade superior” não passa pelas pranchetas dos planejadores, pelas incursões das brigadas do futuro, mas pela reflexão crítica sobre as crenças e práticas humanas existentes, assim como (para evocar a ideia de Bloch) pelo desmascaramento ou a articulação desse “Algo que falta”, inspirando assim o impulso para sua criação ou recuperação.

Nos tempos de William Morris, as utopias tendiam a situar-se do lado do “plano-mestre”. Creio que hoje, em contraposição, chegou a hora das utopias iconoclastas (se bem que eu não apostaria sobre quanto tempo isso irá durar), num pacote com a modernidade líquida, a trilogia obsessivo-compulsiva do DIP (desregulação, individualização, privatização) e o consumismo. Quanto melhor se assentam essas utopias, mais clara se torna a meta final/antevista/iminente da vida sob sua égide. Contudo, cada tipo de utopia está prenhe de suas próprias distopias, geneticamente determinadas como todas as proles. Quando elas penetram no *Lebenswelt*, seus embriões se transformam em demônios interiores.

Nossas distopias contemporâneas parecem lançar uma olhadela furtiva para o outro lado da linha de chegada, no longínquo final da longa travessia iniciada pela cultura com a proibição do incesto (para sermos mais exatos, com o nascimento do conceito de “incesto”; de um ato prototípico que pode se concretizar, mas não deveria, não deve concretizar-se). Hoje parecemos estar mais perto que nunca desse “outro lado”.

E isso pela razão que os senhores explicitaram impecavelmente em sua pergunta: não somente o sexo foi liberado de seu enredo com a procriação, mas também o desenvolvimento de novas tecnologias de “engenharia genética” pode muito bem permitir, num futuro próximo, que a procriação se emancipe do sexo. O sexo é um dos últimos bastiões dos flagelos contra os quais milita a razão, aquilo que a cultura – uma vez que tomou consciência de si mesma (uma vez que passou, como diria Hegel, do *an sich* ao *für sich*, do *em si* ao *para si*) – se propusera a domar e erradicar como missão e meta última: as paixões, os anseios irracionais, a espontaneidade, o jogo aleatório dos acasos, a ruptura que separa os resultados das intenções, os limites ao controle, a previsibilidade obstinadamente inalcançável e a incerteza imune à redução; em poucas palavras, a paresia ou paralisia das normas e regras, com as consequentes desordem, aleatoriedade e contingência da vida humana. Enquanto a procriação continuar dependendo do sexo, a guerra da cultura contra a natureza não poderá chegar ao seu vitorioso final. E, através da procriação, toda a sujeira sub-humana que se interpõe no caminho dos seres humanos feitos sob encomenda (feitos sob encomenda em mais de um sentido!) se filtrará para o interior, contaminando a vida humana inteira. Com a mesma tenacidade, continuará colocando limites intransponíveis à superação racional deste mundo disparatado e malconcebido até o exaspero: este produto irredimivelmente imperfeito da natureza cega, indiferente como de costume aos valores, às predileções, escolhas e azáfamas dos homens.

Em *A possibilidade de uma ilha*, de Michel Houellebecq (em minha opinião, a mais potente distopia moderna desde Yevgeny Zamiatin, George Orwell e Aldous Huxley, assim como a primeira a captar e refletir com tanta plenitude a mentalidade e os demônios interiores específicos da modernidade líquida), a “Irmã Suprema” – a neo-humana equivalente ao São Paulo dos seres humanos à antiga (isto é, dos seres como nós) – ensina que as condições da infelicidade (leia-se, da vida: graças a todas as paixões e fobias modernas líquidas das quais partiu a longa travessia rumo aos pesadelos “neo-humanos”, a vida já se tornara

indistinguível da busca da felicidade) persistirão, não podem deixar de persistir, “enquanto as mulheres continuarem a ter filhos”.

O sexo praticamente se esfumou da vida levada pelos clones tardios de *A possibilidade de uma ilha*, exceto pelas ruminções dos solitários neo-humanos, que procuram em vão recapturar as emoções de seus distantes predecessores, pois já são incapazes de experimentá-las depois de tantas reencarnações clonadas. Para os neo-humanos (nós, os modernos líquidos, no caso de conseguirmos alcançar o estado de perfeição definitiva), cada um deles encerrado em sua própria minifortaleza atrás do arame farpado que o protege dos “selvagens” (isto é, o que tiver restado dos seres humanos à antiga, cativos de suas práticas antiquadas), o sexo é irrelevante. Afinal, o sexo era um veículo primitivo e artesanal de eternidade que mal conseguia uma “imortalidade por procuração” mediante diagramas de linhagem e uma linha sucessória que se imaginava infinita. Aqui, no mundo dos neo-humanos, alcança-se a imortalidade diretamente, pessoalmente por assim dizer, para consumo privado ao gosto do freguês; aqui, ninguém precisa de uma mãe ou de um pai para vir ao mundo, já que todos são autossuficientes no que concerne à duração infinita. Aqui, no mundo da autoclonagem, todas e todos são sua própria mãe e seu próprio pai condensados em um, e o mistério que os sucessivos Daniéis tratam em vão de elucidar é para quê todos aqueles longínquos alvoroços, excitações e tumultos. Dia após dia aumenta o número de pessoas aparentemente ponderadas que não veem a hora de ir ao encontro deles. Por exemplo, em *The Guardian* de 1º de janeiro de 2009, o filósofo Dan Debbett soa verdadeiramente embriagado com essas alucinantes perspectivas:

Quando já não precisarmos comer para permanecer vivos, nem procriar para ter descendência, nem nos locomover para ter uma vida transbordante de aventuras; quando os instintos residuais dessas atividades simplesmente se apagarem como consequência dos retoques genéticos, possivelmente a natureza humana deixará de ser uma constante.

O psicólogo Steven Pinker celebra o advento de uma nova e talvez definitiva liberação “do homem e consumidor” (que obviamente chegou para substituir o

homme et citoyen da Revolução Francesa): “No ano passado (2008) presenciamos o advento da genômica oferecida diretamente ao consumidor.”

Os Daniéis de Houellebecq se esforçam em vão por desentranhar o mistério das antigas emoções humanas, tal como Averróis – o protagonista de “A busca de Averróis”, um dos notáveis contos de Jorge Luis Borges – quando procurava entender Aristóteles. Averróis, aquele grande filósofo muçulmano que se dedicou a traduzir a *Poética* de Aristóteles, mas, “encerrado no âmbito do islã, nunca pôde saber o significado das palavras *tragédia* e *comédia*”. De fato, “sem ter suspeitado o que é um teatro”, Averróis estava condenado a fracassar quando “quis imaginar o que é um drama”. De igual modo, os neo-humanos da distopia houellebecquiana estão condenados a fracassar quando tentam imaginar o que é o sexo... Ao menos, o sexo tal como o conhecemos nós, os ancestrais do primeiro Daniel.

Também se observam outros desenvolvimentos portentosos. Em uma ocasião anterior, sugeri que, como resultado da mútua separação entre sexo e procriação, o sexo foi liberado para reciclar-se em “sextenimento”, somente um entretenimento prazeroso a mais para se escolher entre muitos outros, segundo o grau de disponibilidade, a facilidade de acesso e o balanço de perdas e ganhos. Contudo, uma vez reduzido a puro e simples entretenimento, durante quanto tempo o sexo poderá reter seu atrativo e seu poder de sedução? A resposta crível é: provavelmente não muito.

Por mais minuciosamente que tenha sido desvencilhado do desalentador espectro do longo prazo, dos compromissos exaustivos e paralisantes, assim como de tudo o que eles acarretam, o sexo não obteria uma alta cotação na liga de prazeres/entretenimentos se insistíssemos em continuar aplicando-lhe os critérios segundo os quais costumam ser escolhidos os prazeres na sociedade de consumo. Visto que se trata irremediavelmente de um evento inter-humano, no qual ambos os participantes são dotados de uma subjetividade inalienável, o sexo nem sequer pode se aproximar da facilidade e da instantaneidade com que são obtidos outros prazeres, coisificados e mercantilizados de todo, no simples e único ato de entregar umas poucas cédulas ou de digitar num teclado a senha do

cartão de crédito. Mesmo quando assegurado contra as indesejadas consequências a longo prazo, o sexo requer ao menos uma negociação rudimentar, a tentativa de conquistar os favores do parceiro ou parceira e obter suas boas graças, ganhar um mínimo de simpatia, despertar no possível parceiro ou parceira um grau de desejo equiparável ao próprio... E então, asseguradas ou não, as relações sexuais implicam entregar reféns ao destino. Por mais intensos (e portanto desejáveis e cobiçados) que sejam, os prazeres sexuais enfrentam eventualidades muito mais angustiantes que a maioria dos outros prazeres.

Assim é que, como sugere Tester de modo pungente, nesse aspecto, como em muitos outros, hoje nos encontramos num *interregno*. Ou melhor, recorrendo à linguagem dos jornais, numa encruzilhada. Ou ainda, parafraseando Hipócrates, no momento de crise, quando são feitas as escolhas cruciais (e irreversíveis). Quem sabe até onde chegaremos a partir daqui? Mas eu me confessei culpado de “não dissolver as dualidades”.

^j Artigo publicado in *Journal of Anthropological Psychology*, n.21, Departamento de Psicologia da Universidade de Aarhus, Dinamarca, 2009. Este texto é uma tréplica à resposta dada por um grupo de estudiosos ao *paper* “A civilização freudiana revisitada” (p.25), no contexto de um painel de discussão. Participaram do painel: Peter Beilharz, Harry R. Brickman, Keith Tester, Katherine Zeuthen e Simo Koppe e Jack Zipes – todos aqui citados. Para consultar a intervenção desses acadêmicos: <http://psy.au.dk/forskning/forskningsenheder/journal-of-anthropological-psychology/volumes/no-21-2009/>.

^k “Clivagem”: divisão, separação, cisão. O professor Bauman emprega aqui a palavra no sentido de divisão entre dois termos opostos. Em psicanálise, o termo “clivagem” é uma das formas de traduzir a *Spaltung* freudiana, que se refere à divisão que separa o registro da consciência e o inconsciente. [G.D.]

Comentário sobre “O painel de Freud”

GUSTAVO DESSAL

“No texto que se encontra em discussão, meu interesse se centrou exclusivamente nos usos sociais/políticos/econômicos do cambiante equilíbrio entre o ‘princípio do prazer’ e seu parceiro/adversário, o ‘princípio de realidade’.” Tirei essa frase de sua resposta à objeção que alguns fizeram sobre o modo como você aborda um dos postulados fundamentais de Freud: o dualismo que ele inicialmente estabeleceu entre o princípio do prazer e o princípio de realidade. Esses conceitos se incorporaram de tal maneira à linguagem da cultura que fica difícil imaginar que não tenham existido desde sempre. E, como acontece com tantos termos que tiveram a boa ou má sorte de encontrar sua certidão de cidadania no mundo, esses também podem se prestar a uma utilização equívoca. Veja-se o exemplo do adjetivo “maquiavélico”, que adquiriu significação em geral negativa, totalmente injusta com os lúcidos escritos do autor florentino.

A ideia de que a vida psíquica é regida pelo princípio do prazer foi uma das primeiras hipóteses de Freud, surgida inclusive numa época na qual ele ainda não havia fundado o método analítico, e seus escritos se apoiavam em considerações teóricas que no fundo parodiavam a literatura científica da época. Refiro-me ao célebre *Projeto para uma psicologia científica* (1895), no qual, apesar do esforço por empregar uma linguagem “neurológica”, Freud já insinua a escolha decisiva que o encaminhou para a descoberta do inconsciente: para além de sua tradição científica, e de seu desejo explícito e firme de fazer da psicanálise uma “ciência”, Freud escolheu a poesia, se me permite dizê-lo assim, ou seja, decidiu-se pelas palavras, e não pelos neurônios. Suas reflexões me dão a oportunidade de formular breves esclarecimentos acerca do princípio do

prazer, cuja enganosa evidência obscurece a profunda complexidade que ele comporta.

De forma sintética, Freud concebeu o aparelho psíquico dotado de um mecanismo de segurança vital: a busca do prazer, a evitação do desprazer. Mas ocorre que, até nos níveis mais rigorosos da linguagem, as palavras sempre nos traem, visto que é muito difícil nos subtrairmos à humana e cega tendência a compreender seu sentido imediato. Não é assim tão simples entender o que significa o prazer na teoria de Freud. O aumento da tensão psíquica é experimentado como não prazeroso, enquanto a diminuição dela nos aproxima do prazer. Contudo, Freud está perfeitamente consciente de que sua teoria encerra incontáveis problemas. Se a tensão psíquica caísse a zero, isso seria equivalente à morte psíquica. Portanto, o prazer consiste numa redução da tensão que ao mesmo tempo deve se conservar num umbral mínimo. É possível estabelecer uma justa medida disso, como teria pretendido Aristóteles? A honestidade intelectual de Freud fez parte iniludível de sua grandeza, e ele não hesitou em objetar a si mesmo, na mais pura e autêntica tradição daquele pensamento que ainda não havia perdido suas referências éticas. Tomemos, pois – diz ele –, o exemplo da excitação sexual. Eis aqui um caso no qual o aumento da tensão psíquica não pode ser definido exatamente como não prazeroso, muito pelo contrário, embora decerto seu prolongamento, seu excesso, possa atravessar certa barreira, provocando assim uma mutação da vivência. Definir esse umbral, admitir que ele não constitui uma medida universalizável, não são questões que possam ser abordadas por alto. Mas, se existe algo que afasta definitivamente o conceito de prazer de seu sentido comum, é o fato de que Freud o associa ao desejo. O desejo, afirma ele, é a expressão mais concreta do princípio do prazer. Os desejos se desencadeiam, se orientam, se modulam e se realizam seguindo o princípio do prazer, a tal ponto que o aparelho psíquico possui a propriedade de satisfazer alucinatoriamente os desejos. Claro, essa capacidade alucinatória nos transforma nas criaturas menos adaptadas para a sobrevivência, dado que ela exige uma relação coordenada com o objeto que serve às *Notwendigkeiten des Lebens*, as “necessidades da vida”.

O desejo, que Freud insiste em subordinar ao princípio do prazer, nos introduz em cheio num paradoxo: se ele fosse aquilo que colocaria a felicidade ao alcance da nossa mão, por que motivo é algo tão perturbador, uma larva que se aninha no inconsciente, e que ninguém, salvo exceções, se atreveria a encarar? Por que o desejo está reprimido, de tal modo que seus sinais na consciência não se parecem em nada com o que entendemos por prazer? Valham essas breves linhas para deixar estabelecido que o princípio do prazer apresenta, a partir de suas origens teóricas, uma série de contradições nada fáceis de harmonizar.

Em qualquer caso, um aspecto doloroso, mas imprescindível da experiência humana, consiste em aceitar que a faculdade alucinatória do desejo não pode ser o único modo de gerir os estímulos que afetam o aparelho psíquico postulado por Freud, daí a necessidade de introduzir o chamado princípio de realidade. Parece-me extremamente notável que, em sua resposta ao painel, você sublinhe que o princípio de realidade constitui o “parceiro” (*partner*), assim como o “adversário”, do princípio do prazer. De fato, e à diferença do que uma grande parte dos psicanalistas acredita, o princípio de realidade não é exatamente um “corretor” ou “domesticador” do princípio do prazer. Freud é extremamente cuidadoso nesse ponto: o princípio de realidade é o prolongamento do princípio do prazer, só que por outros meios. Em síntese, o papel fundamental do princípio de realidade é assegurar, ou ao menos procurar assegurar, que os desejos sigam uma rota mais afastada da via alucinatória, o que implica um esforço maior e maior gasto de energia. Mas isso não significa, de modo algum, que Freud confiasse na realidade como conceito superior. A ideia de que a realidade superaria o princípio do prazer era para ele tão inconcebível quanto imaginar que a crença mágica seria superada pela conquista da razão ilustrada, falácia longa e tristemente posta em evidência. Em toda a sua obra não há uma só frase que permita argumentar que a vida psíquica conheceria, através do princípio de realidade, uma espécie de amadurecimento em relação ao funcionamento primário do princípio do prazer.

O que chamamos realidade é, em suma, um âmbito de significações individuais e impossíveis de universalizar, embora contenha uma série de sentidos que admitem um simulacro de compreensão comum, uma espécie de identificação que, sob certas circunstâncias, nos permite acreditar que “compartilhamos” algo semelhante a uma objetivação do mundo. De que realidade se tratava na época do Terceiro Reich, quando o povo alemão e boa parte do resto da Europa estavam convencidos de que os judeus constituíam um vírus que devia ser extirpado do corpo social? Semelhante ideia, que, formulada de maneira individual por um sujeito, teria sido qualificada de delírio paranoico, constituiu durante vários anos a “realidade” na qual vivia a maioria dos seres humanos. Freud não somente não considerou que o princípio de realidade fosse uma forma corretiva do funcionamento do princípio do prazer, como fez totalmente o contrário: disse que a realidade está infiltrada, ou mesmo construída, sobre a própria base do princípio do prazer. De tal modo que uma psicanálise, ao menos a psicanálise que ele inventou, não consiste em “educar” o paciente no reconhecimento de que a realidade possui um estatuto mais elevado, uma espécie de amadurecimento mental acima dos desejos primários. A psicanálise procura conseguir que o sujeito “atravesse” a tela da realidade, esse véu imprescindível para suportar a vida, mas ao mesmo tempo incompatível com a verdade, a fim de alcançar algo mais legítimo que o sonho no qual está capturado. Sempre que despertamos, nos diz Jacques Lacan, fazemos isso para continuar submersos nesse prolongamento que denominamos a realidade, e que consiste apenas no sonho que somos capazes de perpetuar com os olhos abertos.

Se me estendi um pouco sobre o mal-entendido resultante dessa dialética freudiana entre o princípio do prazer e o princípio de realidade, foi porque considero isso necessário para nos aprofundarmos numa parte muito importante de sua resposta ao painel, e na qual creio perceber novamente (apesar da discrepância que alguns dos participantes parecem ter tido com você) até que ponto seu pensamento se encontra em sintonia com a lógica de Freud, isto é, com o modo de se aproximar dos sintomas e dos mecanismos causais da

subjetividade, mesmo quando você se aplica muito especialmente ao contexto da disciplina social.

Você nos recorda que:

A história da humanidade está salpicada de falsas alvoradas, e (em consequência) a história do pensamento transborda de falsas esperanças. Talvez incuravelmente, somos imbuídos pelo desejo (explícito ou reprimido, embora irreprimível) de vislumbrar em cada nova oportunidade o anúncio de que os problemas ou mal-estares atuais ficarão para trás. Essa inclinação se institucionalizou na era moderna (de fato, tornou-se inseparável do estilo de vida moderno) mediante a ideia de progresso, associada ao culto da ciência e da tecnologia.

E esse trecho parece aludir ao fato de que os membros do painel se mostraram em desacordo na hora de qualificar de otimista ou pessimista o estilo do seu pensamento.

Como você bem sabe, a psicanálise pode – e deve – ser considerada um procedimento de leitura. Ainda que o paciente costume dirigir-se a nós fundamentalmente de maneira oral, a escuta analítica é um modo de “ler” nas entrelinhas, o que implica privilegiar determinado significante a partir do qual uma nova leitura é possível. Permito-me então destacar o significante “progresso”, que não só encarna a síntese da modernidade, como também não pode estar ausente de nenhum discurso que na atualidade se orgulhe de ser “racional”. O progresso, a partir da Revolução Industrial, foi adquirindo diferentes significados. E, como você assinala, hoje seu significado primordial está indissoluvelmente ligado à ideia de que a ciência, e em particular a técnica, nos permitirá resolver todos e cada um dos “dilemas” que agitam e perturbam tanto a civilização quanto a vida do sujeito. O problema fundamental dessa crença fraudulenta não reside em que ela traduza um mero erro de princípio, uma espécie de ingenuidade que não requer muitos esforços para ser desmentida, visto que basta lançar um olhar sobre o mundo para notar que se trata de uma “falsa esperança”. A questão é muito mais grave, e o “otimismo” ou o “pessimismo” revelam-se aqui substantivos medíocres para qualificar o que está em jogo: nada menos, e volto a citá-lo, do que

A atual fascinação com as “autopistas da informação” como remédio para a decadência dos laços humanos, o declínio do compromisso cívico e o (não menos importante) choque entre os princípios do prazer e de realidade, ou a fascinação com a engenharia genética como remédio para os traumas humanos, para as afecções físicas e, mais em geral, para a contingência humana ...

Evidentemente, o neoliberalismo nem sequer despende muitos esforços em dissimular que essa ideologia está a serviço do capital, e seus promotores há muito tempo morrem de rir quando recordam que um dia Hegel acreditou que o saber absoluto haveria de redimir o escravo. Mas o decisivo não é somente a consequência que isso lança no plano das condições cada vez mais precárias que eles supõem para uma imensa maioria da população humana, como você desenvolveu em sua obra *Vidas desperdiçadas*. Existe algo muito mais terrível, que seria cabível qualificar como o “fator letal” subjacente à ideia contemporânea de progresso. Fator letal não implica aqui uma simples metáfora, uma figura de retórica, uma descrição dos “danos colaterais” que o avanço da ciência e da técnica inevitavelmente acarreta, como se se tratasse do preço que a humanidade pagou desde sempre a cada uma de suas conquistas. Estamos diante de algo novo, algo qualitativamente novo, e que Freud enunciou com a expressão “pulsão de morte”. Você, em sua obra *Modernidade e Holocausto*, percebeu com toda a clareza que a catástrofe não é um acidente no programa da racionalidade técnico-científica, mas é intrínseca a esse programa.

Claro, nem a psicanálise nem qualquer pensamento lúcido questionam o fato de que a ciência é um dos mais altos êxitos da faculdade sublimatória humana. O aspecto grave começa no momento em que a ciência, e em particular o acontecimento histórico da técnica moderna, que ameaça esmagar até o discurso científico, se impõe de forma gradual embora irreprimível como o único modo de revelação da verdade. E quando isso invade o território da subjetividade, e não se limita à sua aplicação ao mundo físico-matemático, ou, melhor ainda, quando os paradigmas técnico-científicos do mundo físico-matemático extrapolam para o território da subjetividade e do laço social, descobrimos algo que ameaça a condição humana de modo sem precedentes. É triste dizê-lo dessa maneira, mas não podemos nos subtrair à evidência de que Auschwitz foi a festa de inauguração de um novo paradigma histórico, no qual a ideologia do

progresso mostrou seu sentido mortal. É necessário um grande esforço de cegueira ou de cinismo intelectual para dar as costas àquilo que Freud concebeu com seu conceito de *Todestrieb*, sua famosa “pulsão de morte”, a qual, longe de pertencer à categoria do instinto, é o reverso devastador da razão humana.

Você encara sem retroceder um palmo o melhor e o pior da condição do ser falante, e é por esse motivo que não está disposto a abandonar essa “dualidade” que alguns dos participantes da mesa criticam. Concordo em que buscar a superação do mencionado dualismo é uma forma “moderna” de demonstrar a existência de Deus.

Isso não seria motivo de maior preocupação se se tratasse apenas de um exercício do intelecto. Afinal, Deus parece ter se arranjado muito bem durante todos esses séculos, embora aqui embaixo alguns de nós continuemos debatendo sua existência. Mas a “dissolução do dualismo”, essa concepção totalitária do progresso como esmagamento triunfal da variedade da verdade, é algo muito mais grave. Pergunto-me se os participantes do painel que o questionaram (e, em última análise, todos aqueles que assumem com irresponsável otimismo a confiança na superação do conflito humano) captaram algo do que você observa em seu texto a propósito da sexualidade nas redes da investigação “científica” (e me permito usar aqui esse termo entre aspas, pois um dos deveres fundamentais do pensamento crítico é alertar contra a impostura que o uso perverso da palavra “ciência” pode implicar):

não somente o sexo foi liberado de seu enredo com a procriação, mas também o desenvolvimento de novas tecnologias de “engenharia genética” pode muito bem permitir, num futuro próximo, que a procriação se emancipe do sexo. O sexo é um dos últimos bastiões dos flagelos contra os quais milita a razão, aquilo que a cultura – uma vez que tomou consciência de si mesma (uma vez que passou, como diria Hegel, do *an sich* ao *für sich*, do *em si* ao *para si*) – se propusera a domar e erradicar como missão e meta última: as paixões, os anseios irracionais, a espontaneidade, o jogo aleatório dos acasos, a ruptura que separa os resultados das intenções, os limites ao controle, a previsibilidade obstinadamente inalcançável e a incerteza imune à redução; em poucas palavras, a paresia ou paralisia das normas e regras, com as consequentes desordem, aleatoriedade e contingência da vida humana. Enquanto a procriação continuar dependendo do sexo, a guerra da cultura contra a natureza não poderá chegar ao seu vitorioso final.

A “contingência da vida humana” é provavelmente um dos ensinamentos fundamentais que Freud nos deixou. O fato de tantos terem acreditado encontrar em seu conceito do inconsciente a prova de um determinismo absoluto só demonstra que seus leitores se baseiam com excessiva frequência na vulgata, lamentavelmente muitas vezes difundida pelos próprios psicanalistas. Não entrarei aqui no detalhe dos textos freudianos, mas creio ser de enorme importância sublinhar que toda a reflexão ética surgida da pena de Freud só pode ser compreendida à luz de sua perpétua desconfiança no progresso iluminista e de sua íntima convicção de que a contingência é definitivamente inseparável da história e do sujeito da palavra. Sem dúvida a ênfase que Freud deu à sexualidade do ser falante, a qual estudou de uma perspectiva completamente separada de toda ligação com a natureza, é o principal motivo pelo qual o cientificismo veio a incluir a psicanálise na lista dos inimigos públicos. Já não se trata de um escândalo moral, mas do obstáculo que a psicanálise significa para os que levantam a bandeira do absolutismo científico e da engenharia social, os que propagam o messianismo da avaliação, a prevenção e a ideologia paranoica da segurança.

. 7 .

Procurando na Atenas moderna uma resposta à antiga pergunta de Jerusalém¹

ZYGMUNT BAUMAN

Political Theology, de Carl Schmitt (concebido em 1922 e reciclado dez anos depois, com todos os ajustes necessários, como *The Concept of the Political*), pretendia ser para a teoria política o que o Livro de Jó tem sido para o judaísmo e, por meio dele, para o cristianismo.

Tinha o objetivo e a expectativa (e para isso foi planejado) de dar resposta a uma das perguntas mais notoriamente inquietantes entre aquelas “nascidas em Jerusalém”: o tipo de pergunta da qual a mais famosa das ideias nascidas em Jerusalém – a de um mundo monocêntrico, governado por *um só Deus*, o criador onipresente e onipotente das estrelas, mares e montanhas, juiz e salvador de toda a Terra e de toda a humanidade – só podia ser prenhe. Essa pergunta dificilmente ocorreria em outro lugar – em particular aos atenienses vivendo num mundo congestionado de divindades maiores e menores de nações também maiores e menores; embora ela também não pudesse ocorrer aos antigos hebreus do “deus tribal”, ao menos enquanto seu deus, de modo muito semelhante ao deus dos gregos, compartilhasse a terra (mesmo sua diminuta terra natal, Canaã) com incontáveis deuses de tribos hostis.

Essa pergunta não seria feita aos hebreus, contudo, mesmo que seu deus reivindicasse o domínio de todo o planeta, já que o Livro de Jó delineou previamente a resposta antes mesmo que a pergunta pudesse ser articulada e começasse a inquietá-los a sério. Essa resposta, recordemos, não poderia ser mais simples: *O Senhor deu, o Senhor tomou, abençoado seja o Seu nome*. Tal resposta exigia uma obediência resignada, não questionar nem debater; tampouco precisava de um comentário esclarecido ou de uma profusão de notas

de rodapé para parecer convincente. A pergunta da qual a ideia de um só Deus era prenhe, contudo, só iria nascer quando o profeta hebreu Jesus declarou que ao Deus onipotente se somava o Deus do Amor e quando seu discípulo são Paulo levou as boas-novas para Atenas – lugar onde se esperava que as perguntas, uma vez feitas, fossem respondidas, e em sintonia com as regras da lógica. O fato de essa resposta não estar prontamente disponível mostra a recepção bastante negativa que são Paulo recebeu da parte dos atenienses, assim como o fato de que, ao se dirigir “aos gregos”, ele tenha preferido enviar suas missivas aos coríntios, muito menos sofisticados do ponto de vista filosófico.

No mundo dos gregos (um mundo policêntrico, tal como os mundos dos outros incontáveis povos politeístas) havia um deus distinto para cada ação e experiência humanas, e para cada situação e ocasião da vida; assim, havia também uma resposta para cada dúvida passada e futura – e acima de tudo uma explicação para qualquer incoerência, passada e presente, nas ações divinas; e uma receita para improvisar novas justificativas, a priori sensatas, caso outras incoerências fossem apontadas.

Para prevenir ou pelo menos neutralizar retrospectivamente o desafio divino à lógica humana, cabia haver muitos deuses: deuses voltados para objetivos contraditórios, da mesma forma que os seres humanos; deuses disputando com outros deuses, destruindo as realizações dos outros, cultivando rancores uns dos outros e vingando-se mutuamente de trapasas e pequenos delitos, da mesma forma que os homens; deuses cujas flechas podiam ser desviadas de seus alvos por outras flechas, lançadas por arqueiros igualmente divinos. Os deuses só podiam sustentar sua autoridade divina e mantê-la inquestionada coletivamente, como grupo; quanto maior, melhor – de modo que a razão pela qual um deus ou uma deusa não manteve suas divinas promessas sempre poderia ser encontrada na maldição igualmente divina lançada por outro morador do congestionado Panteão, e portanto sem criar rancor contra a divindade em si nem colocar em dúvida sua sucinta sabedoria.

Todas essas explicações confortáveis da irritante aleatoriedade com que se espargiam a graça e a condenação divinas, uma casualidade surda e imune à

piedade ou impiedade, ao mérito ou pecado humanos, deixaram de estar disponíveis quando a própria existência do Panteão passou a ser negada, e o Deus “único” estabeleceu seu domínio total e indivisível, abrangente e incontestado, depreciando todas as outras deidades (outros deuses tribais ou “parciais”, “especialistas”) como nada além de impostores e voltando seus esforços para provar a impotência deles. Assumindo um poder *absoluto*, a plena e indivisível soberania do Universo, o Deus da religião monoteísta assumiu a *responsabilidade* total pelas bênçãos e pelos golpes do destino – pela má sorte dos miseráveis, assim como pela (como diria Goethe) “longa sequência de dias ensolarados” daqueles bafejados pela fortuna. Poder absoluto significa *sem desculpas*. Se o Deus cuidadoso e protetor não tem rivais, também não pode ter uma explicação sensata, muito menos óbvia, para os males que atormentam os seres humanos sob seu controle.

O Livro de Jó transforma a assustadora *aleatoriedade* da natureza na *arbitrariedade*, igualmente assustadora, de seu governante. Proclama que *Deus não é obrigado a prestar conta de Suas ações a Seus adoradores*, e com toda a certeza *não lhes deve desculpas*: como Leszek Kolakowski incisivamente afirmou, “Deus não deve nada a ninguém” (nem justiça, nem desculpas pela falta desta). A onipotência divina inclui a licença para dar voltas e reviravoltas, dizer uma coisa e fazer outra; pressupõe o poder do capricho e da extravagância, o poder de fazer milagres e ignorar a lógica da necessidade em relação à qual seres inferiores não têm escolha senão obedecer. Deus pode bater como quiser, e se Ele se abstém de bater é apenas em razão de Sua própria vontade (boa, benigna, benevolente, amorosa). A ideia de que seres humanos possam *controlar* a ação de Deus, quaisquer que sejam os meios, incluindo aquele que o próprio Deus recomendou (ou seja, submeter-se total e incondicionalmente, seguir Seus mandamentos com humildade e fidelidade e obedecer ao pé da letra a Lei Divina), é uma blasfêmia.

Em franca oposição à natureza muda e entorpecida que Ele governa, encarna e personifica, Deus *fala* e *dá ordens*. Ele também descobre se as ordens foram cumpridas, recompensa o obediente e pune o recalcitrante. Não é *indiferente* ao

que os frágeis humanos pensam e fazem. Mas, tal como a natureza muda e entorpecida, *não é influenciado* pelo que os humanos pensam e fazem. Ele pode *fazer exceções*, e as lógicas da coerência e universalidade não estão isentas do exercício dessa prerrogativa divina (“milagre” significa, em última instância, a violação de uma regra e uma renúncia à coerência e à universalidade).

Na verdade, a força incondicional de uma norma, por definição, é inconciliável com a verdadeira soberania – com o poder absoluto de *decidir*. Para ser absoluto, o poder deve incluir o direito e a capacidade de desprezar, suspender ou abolir a norma, ou seja, cometer atos que, na extremidade receptora, repercutem como milagres. A ideia de Carl Schmitt de soberania do governante inculcaria uma visão pré-formada da ordem divina no campo da ordem legislativa do Estado: “A exceção na jurisprudência é análoga ao milagre em teologia ... [A] ordem jurídica baseia-se numa *decisão* e não numa *norma*.”¹ O poder de isentar é ao mesmo tempo o alicerce do poder absoluto de Deus e do medo dos seres humanos, permanente, incurável, nascido da insegurança – o medo de que nenhum volume de piedade seja suficiente para afastar a insegurança e impedir seu retorno. E é exatamente isso que, segundo Schmitt, acontece no caso da soberania humana quando esta não é mais restrita pelas normas. Graças ao poder de isenção, os seres humanos, tal como eram antes da Lei, são vulneráveis e inconstantes. Só que agora seu medo não produzirá uma dúvida pecaminosa sobre a onipotência do soberano. Pelo contrário, tornará essa onipotência ainda mais óbvia e imperiosa.

O que nos traz de volta ao começo, ao medo “cósmico” ou *primal*, que, segundo Mikhail Bakhtin, é a fonte tanto da religião quanto da política.

Esclarecendo o mistério do poder terrestre humano, humano demais, Mikhail Bakhtin, um dos maiores filósofos russos do século XX, começou com uma descrição do “medo cósmico”, a emoção humana, demasiadamente humana, surgida da magnificência sublime e inumana do Universo; o tipo de medo que precede o poder construído pelo homem e lhe serve de alicerce, protótipo e inspiração.² O medo *cósmico*, nas palavras de Bakhtin, é a trepidação sentida

diante do incomensuravelmente grande e incomensuravelmente poderoso: em face do céu estrelado, do volume material das montanhas, do mar, o medo de sublevações cósmicas e desastres naturais.

No cerne do “medo cósmico” encontra-se, observemos, a não existência do amedrontado, abatido e transitório, confrontada pela enormidade do Universo eterno; a própria fraqueza, incapacidade de resistir, a *vulnerabilidade* do corpo humano mortal, frágil e delicado, revelada pela visão do “céu estrelado” ou do “volume material das montanhas”; mas também a percepção de que não é da capacidade humana apreender, compreender ou assimilar mentalmente o poderio assombroso que se manifesta na própria grandeza do Universo. Este escapa a toda compreensão. Suas intenções são *desconhecidas*, suas próximas ações, *imprevisíveis*; e, mesmo que imaginadas, irresistíveis. Se existe em seus atos um plano ou lógica preconcebidos, isso sem dúvida escapa à capacidade humana de *compreensão*. E assim, o “medo cósmico” é também o horror do desconhecido e do invencível – em suma, o terror da *incerteza*.

Vulnerabilidade e incerteza são também as duas qualidades da condição humana a partir das quais se molda aquele outro medo, o “medo oficial” – o medo do poder *humano*, do poder *construído* e *administrado* pelo homem. O “medo oficial” é construído segundo o padrão do poder inumano refletido pelo “medo cósmico” (ou melhor, que dele emana).

Bakhtin insinua que o medo cósmico é usado por todos os sistemas religiosos. A imagem de Deus, governante supremo do Universo e de seus habitantes, é moldada a partir da conhecida emoção do medo da vulnerabilidade e do tremor em face da incerteza impenetrável e irreparável. Mas observemos que, ao ser remodelado por uma doutrina religiosa, o medo cósmico prístino, primevo, passa por uma transformação decisiva.

Em sua forma original, na qual nasceu espontaneamente, é o medo de uma força *anônima* e *muda*. O Universo assusta, mas não fala. Nada exige. Não dá instruções sobre como proceder nem se importa com o que os assustados e vulneráveis homens possam querer fazer ou deixar de fazer. Não pode ser sacrificado, bajulado ou ofendido. Não há sentido em conversar com o céu

estrelado, as montanhas ou o mar e tentar insinuar-se para obter favores. Eles não vão ouvir; se ouvissem, não iriam escutar, que dirá responder. Não há sentido em tentar obter seu perdão ou benevolência. Além disso, a despeito de todo o seu tremendo poderio, eles não poderiam se conformar aos desejos dos penitentes, mesmo que se interessassem por estes; faltam-lhes não apenas olhos, ouvidos, mentes e corações, mas também capacidade de escolha e poder de arbítrio, e assim também a capacidade de agir por vontade própria e acelerar ou frear, interromper ou inverter o que de qualquer forma ocorreria. Seus atos são inescrutáveis aos frágeis humanos, mas também a si mesmos. São, como o Deus bíblico declarou no começo de Sua conversa com Moisés, “O que são”, ponto-final – mas *sem* declarar nem mesmo esse pouco.

“Sou o que sou” foram as primeiras palavras registradas vindas da fonte sobre-humana do medo cósmico naquele memorável encontro no topo do monte Sinai. Quando foram pronunciadas, só *porque* o foram, aquela fonte sobre-humana deixou de ser anônima, ainda que se abstinhasse de se apresentar pelo nome e permanecesse além do controle e da compreensão humanos. Os seres *humanos* continuaram tão vulneráveis e inconstantes como antes, e portanto aterrorizados – mas algo tremendamente importante aconteceu com a *fonte* de seu medo cósmico: ela deixou de ser surda e muda; adquiriu controle sobre a própria conduta. De agora em diante, poderia ser benigna ou cruel, recompensar ou punir. Poderia fazer exigências e tornar sua própria conduta dependente de sua obediência ou não. Não apenas podia *falar*, mas também era possível *falar com ela*, em tom amigável ou raivoso.

E assim, de modo curioso, embora transformando seres amedrontados em escravos das ordens divinas, essa extraordinária transformação do Universo em Deus foi também um ato de *empoderamento humano indireto*. De agora em diante, os seres humanos teriam de ser dóceis, submissos e condescendentes – mas também, ao menos em princípio, poderiam fazer alguma coisa para garantir que as horrorosas catástrofes que temiam passassem por eles sem atingi-los, que as bênçãos que ambicionavam chegassem a suas mãos. Agora podiam ter noites livres de pesadelos e cheias de esperança em troca de dias cheios de

aquiescência. “Houve trovões e relâmpagos, e uma nuvem carregada sobre o monte, ... e todo o monte sofreu um forte tremor”; “e assim todas as pessoas que estavam no acampamento tremeram.”

Mas em meio a todo aquele tumulto e barulho horripilantes e atordoantes, a voz de Deus fora ouvida: “Agora, pois, se diligentemente ouvirdes a minha voz e guardardes a minha aliança, então sereis a minha propriedade peculiar dentre todos os povos. ... Então todo o povo respondeu a uma voz, e disse: Tudo o que o Senhor tem falado, faremos” (Êxodo 19). Obviamente satisfeito com seu juramento de obediência inabalável, Deus prometeu levá-los “a uma terra de que mana leite e mel” (Êxodo 33). Deus ofereceu ao seu povo uma aliança: ouçam-me e me obedeçam, e eu os farei felizes. Uma aliança é um tipo de contrato que, uma vez aceito, compromete *ambos* os lados. Ou pelo menos é o que deveria ser e se esperava que fosse.

Pode-se perceber que, se isto é para ser uma história do medo cósmico transformado em medo “oficial” (como insinuou Bakhtin), a história até agora contada foi insatisfatória, ou pelo menos incompleta. Ela nos diz que (e como) as pessoas passaram a ser limitadas no que quer que fizessem pelo código da Lei (que havia sido explicitado em minuciosos detalhes depois de eles terem assinado um cheque em branco prometendo obedecer aos desígnios de Deus, não importando quais fossem); mas ela também sugere que Deus, uma vez transformado em fonte do medo “oficial”, deve ser limitado e constrangido – pela piedade dos membros de seu povo. E assim, paradoxalmente, Deus (ou a natureza que Ele representava) havia adquirido vontade e capacidade de discriminação apenas para capitular diante deles! Pelo simples expediente de serem *dóceis*, as pessoas podiam forçar Deus a ser benevolente. Adquiriram, assim, um remédio evidente (somos tentados a dizer: infalível) contra a vulnerabilidade e se livraram do espectro da incerteza, ou pelo menos conseguiram mantê-lo a certa distância. Desde que observassem a Lei ao pé da letra, não ficariam vulneráveis nem seriam atormentados pela incerteza.

Mas sem a vulnerabilidade e a incerteza não haveria o medo; e sem o medo não haveria o poder. Restrito por regras, o Deus onipotente arrisca-se a ser uma

contradictio in adiecto – uma contradição em termos –, um Deus *sem poder*. Mas um Deus sem poder *não* é uma força na qual se possa confiar que cumpra a promessa de fazer de certas pessoas seu “tesouro particular”, sua “propriedade peculiar dentre todos os povos”. Foi esse paradoxo que o Livro de Jó tentou resolver.

Embora violasse flagrantemente, uma a uma, as regras da aliança de Deus com sua “propriedade peculiar”, o Livro de Jó era quase incompreensível para os cidadãos de um Estado moderno concebido como um *Rechtsstaat*. Ia contra a natureza daquilo que haviam sido treinados a acreditar como sendo o significado das obrigações contratuais pelas quais se orientava sua existência, e também a harmonia e a lógica da vida civilizada. Para os filósofos, a história de Jó era uma permanente e incurável dor de cabeça; destruía suas esperanças de descobrir (ou de instilar) lógica e harmonia no caótico fluxo de eventos chamado “história”.

Gerações de teólogos arrancaram os cabelos tentando, em vão, entender esse mistério: tal como o restante dos homens e mulheres modernos (e qualquer um que memorizasse a mensagem do Livro do Êxodo), tinham aprendido a procurar uma regra e uma norma, mas a mensagem do livro era de que não havia regra nem norma em que se basear; mais precisamente, nenhuma regra ou norma que o poder supremo fosse obrigado a seguir. O Livro de Jó antecipa o áspero veredicto de Carl Schmitt: “O soberano é aquele que tem o poder da isenção.” O poder de impor normas deriva do poder de suspendê-las ou torná-las nulas e inválidas.

Carl Schmitt, reconhecidamente o anatomista mais lúcido e sem ilusões do Estado moderno e suas embutidas inclinações totalitárias, adverte: “Aquele que determina um valor *eo ipso* sempre fixa um não valor. O sentido dessa determinação de um não valor é a aniquilação do valor.”³ Determinar o valor estabelece os limites do normal, do comum, do regular. O não valor é uma exceção que assinala essa fronteira.

A exceção é aquilo que não pode ser subsumido; ela desafia a codificação geral, mas ao mesmo tempo revela um elemento formal especificamente jurídico: a decisão em estado puro. ... Não há regra que seja aplicável ao caos. Para que a norma jurídica faça sentido, é preciso que se estabeleça a ordem. É preciso

criar uma situação regular, e o soberano é aquele que decide definitivamente se a situação é realmente efetiva. ... Não apenas a exceção confirma a regra, mas a regra só vive da exceção.⁴

Giorgio Agamben, o brilhante filósofo italiano, comenta:

A regra se aplica à exceção ao não mais aplicar-se, ao se afastar dela. O estado de exceção é, assim, não um simples retorno ao caos que precedeu a ordem, mas sim a situação resultante de sua suspensão. Nesse sentido, a exceção é verdadeiramente, de acordo com sua raiz etimológica, *levada embora* [*ex-capere*], e não simplesmente excluída.⁵

Em outras palavras, não existe contradição entre *estabelecer uma regra e fazer uma exceção*. Pelo contrário, sem o poder de isentar da regra, não haveria poder para sustentá-la.

Tudo isso é reconhecidamente confuso; pode desafiar a lógica de senso comum, mas essa é a verdade do *poder*, e precisa ser considerada em qualquer tentativa de compreender seu funcionamento. O entendimento está em contradição com a crença: ele condiciona a crença à compreensão governada pela lógica, tornando-a, portanto, eternamente provisória. Só o incompreensível pode ser objeto de uma crença incondicional. Sem o Livro de Jó, o Livro do Êxodo não conseguiria estabelecer os alicerces da onipotência de Deus e da obediência de Israel.

A história da vida de Jó contada nesse Livro foi o mais agudo e insidioso dos desafios concebíveis (e o mais difícil de repelir) à ideia de ordem com base numa norma universal, e não em decisões (arbitrárias). Dados os conteúdos da caixa de ferramentas e as rotinas atualmente disponíveis à razão, a história da vida de Jó foi um desafio à própria possibilidade de criaturas dotadas de razão (e portanto ansiando por lógica) se sentirem confortáveis no mundo. Tal como antigos astrônomos ficavam desesperados traçando sempre novos epiciclos para defender a norma do mundo geocêntrico das obstinadas evidências de observações no céu noturno, os doutos teólogos citados no Livro de Jó fizeram o impossível para defender a indissolubilidade dos laços entre pecado e punição, virtude e recompensa, contra provas regularmente fornecidas das dores infligidas a Jó – de todos os pontos de vista, uma pessoa exemplar, criatura piedosa,

temente a Deus, verdadeiro modelo de virtude. Como se não fosse suficiente ter havido um retumbante fracasso em apresentar provas convincentes de que a credibilidade das explicações rotineiras do mal tivesse saído ilesa do amargo teste que foi o infortúnio do piedoso Jó, o denso nevoeiro em que a alocação da boa e da má sorte foi envolta não se desfez quando o próprio Deus entrou no debate.

Quando Jó implorou: “Ensina-me, e eu me calarei; e fazei-me entender em que errei. ... Por que me fizeste alvo dos Teus dardos? Por que a mim mesmo me tornei pesado?” (Jó 6:24; 7:20), ele aguardou em vão pela resposta divina. Jó já esperava isso: “Na verdade sei que assim é; mas como pode o homem ser justo para com Deus? Se alguém quisesse contender com ele, não lhe poderia responder uma vez em mil. ... Embora eu seja justo, não lhe posso responder. ... Eu sou inocente. ... Tudo é o mesmo, portanto digo: Ele destrói o reto e o ímpio” (Jó 9:2-3; 9:15, 21-22).

Jó não esperava obter resposta para sua queixa e pelo menos nesse ponto ele estava certo. Deus ignorou sua pergunta e, em vez de respondê-la, questionou o direito de Jó de perguntar: “Cinge agora os teus lombos como homem; eu te perguntarei a ti, e tu me responderás. Farás tu vão também o meu juízo, ou me condenarás para te justificares a ti? Ou tens braço como Deus; ou podes trovejar com uma voz como a dele?” (Jó 40:6-9). As perguntas de Deus eram apenas retóricas, claro; Jó sabia muito bem que não tinha braço nem voz que se equiparassem aos de Deus, e assim, implicitamente, tinha consciência de que não era Deus que lhe devia uma explicação, mas ele é que devia a Deus um pedido de perdão. (Observemos que, sob a autoridade das Sagradas Escrituras, foram as palavras de Deus, não as de Jó, que saíram “da tempestade” – esse arquétipo de todas as outras calamidades conhecidas por serem surdas aos apelos por misericórdia e pelo caráter aleatório.)

O que Jó talvez não soubesse é que, nos séculos vindouros, todos os pretendentes terrenos à onipotência divina iriam descobrir que o caráter imprevisível e ocasional de suas trovejadas era bem mais assustador do que suas armas, mais aterrorizante e invencível. Qualquer um que quisesse roubar os

trovões dos governantes teria primeiro de afastar a névoa da incerteza que os envolvia e transformar a *aleatoriedade* em *regularidade*, o estado de “anomia” (ausência de regra ou fluidez dos limites à regulação normativa) em *norma*. Mas Jó não podia então antecipá-lo: não era uma criatura da modernidade.

Susan Neiman e Jean-Pierre Dupuy há pouco sugeriram que o terremoto, o incêndio e o maremoto que, conjuntamente e em rápida sucessão, destruíram Lisboa em 1755 assinalaram o início da moderna filosofia do mal.⁶ Os filósofos estabeleceram uma distinção entre desastres *naturais* e desgraças *morais*, sendo a diferença precisamente a *aleatoriedade* daqueles (agora transformada em cegueira) e o caráter *intencional* ou *proposital* destas.

Neiman assinala que, “desde Lisboa, os desastres naturais não têm mais qualquer relação aparente com as desgraças morais, já que não assumem mais significado algum” (Husserl afirmou que *Meinung*, “significado”, vem de *meinem*, “pretender”; mais tarde, pós-Husserl, gerações de filósofos dariam como certo que não existe significado sem intenção). Lisboa foi como um palco teatral para a história de Jó, encenada na costa atlântica sob as luzes da publicidade e à vista de toda a Europa – embora dessa vez Deus, Suas prerrogativas e credenciais estivessem amplamente ausentes da disputa que se seguiu ao evento.

Para manter fidelidade à natureza de todas as disputas, os pontos de vista dos participantes da discussão eram diferentes. Segundo Dupuy, o protagonista que deu o tom mais moderno ao debate foi, paradoxalmente, Jean-Jacques Rousseau, que, por sua celebração da antiga sabedoria de tudo que é “natural”, foi frequente e erroneamente considerado um pensador pré ou antimoderno. Em sua carta aberta a Voltaire, Rousseau insistia em que a culpa, se não pelo desastre de Lisboa em si, mas sem dúvida por suas consequências catastróficas e sua escala horripilante, era dos seres humanos, não da natureza (observem: *culpa*, não *pecado* – ao contrário de Deus, a natureza não tinha a capacidade de julgar a qualidade moral dos atos humanos). Foi resultado da miopia dos homens, não da cegueira da natureza; produto da cobiça daqueles, não da arrogante indiferença

desta. Se apenas “os moradores dessa grande cidade tivessem se espalhado de maneira mais uniforme e construído casas mais leves, haveria muito menos danos, talvez nenhum. E quantos miseráveis perderam a vida na catástrofe porque quiseram recolher seus pertences – alguns, seus papéis, outros, seu dinheiro?”.⁷

A longo prazo, os argumentos na linha de Rousseau assumiram a dianteira. A filosofia moderna seguiu o padrão estabelecido pelo marquês de Pombal, o primeiro-ministro português na época da catástrofe de Lisboa, cujas preocupações e ações “concentraram-se na erradicação dos males que *podiam ser alcançados por mãos humanas*”.⁸ E acrescentemos que os filósofos modernos tinham a expectativa, a esperança e a crença de que as mãos humanas, uma vez equipadas com extensões planejadas do ponto de vista científico e tecnologicamente fornecidas, seriam capazes de se estender muito mais – no fim, o suficiente para controlar o que fosse necessário. Acreditavam que, com mãos humanas mais longas, o número de desgraças que permaneceriam fora de seu alcance iria diminuir – chegando a zero, se houvesse tempo e disposição suficientes.

Dois séculos e meio depois, podemos opinar, porém, que as expectativas dos pioneiros da modernidade, filosóficas ou não, foram frustradas. Como Neiman resume as lições dos dois séculos que separam Lisboa (desencadeando as ambições modernas) de Auschwitz (que as desmantelou):

Lisboa revelou a distância que separava o mundo dos seres humanos; Auschwitz revelou a distância que separava os humanos de si mesmos. Se desenredar o natural do humano é parte do projeto moderno, a distância entre Lisboa e Auschwitz mostrou como era difícil mantê-los à parte. ... Se Lisboa marcou o momento de reconhecimento de que a teodiceia tradicional não tinha futuro, Auschwitz assinalou o reconhecimento de que nenhum substituto se saiu melhor.⁹

Enquanto confrontava os seres humanos sob o disfarce de um Deus onipotente, mas benévolo, a natureza era um mistério que desafiava a compreensão humana: como, na verdade, ajustar a benevolência *cum* onipotência de Deus com a profusão de desgraças num mundo que Ele próprio havia planejado e posto em movimento? As soluções mais comumente

oferecidas para esse dilema – que os desastres naturais que afligiam a humanidade eram punições justas impostas por Deus aos pecadores morais, que a suprema legislatura ética, a suprema corte de justiça e o braço executivo da lei moral se haviam fundido numa coisa só – não davam conta das duras evidências, resumidas de forma lacônica por Voltaire em seu poema composto para lembrar o terremoto e o incêndio de Lisboa em 1755: “O inocente, assim como o culpado,/ sofre do mesmo modo esse mal inevitável.”^{m10} O desconcertante dilema atormentou os filósofos da modernidade emergente tal como fizera com gerações de teólogos. A evidente devassidão do mal em nosso mundo não podia se conciliar com a combinação de benevolência e onipotência imputada a seu construtor e gerente supremo.

A contradição não podia ser resolvida; apenas podia ser eliminada da agenda pelo que Max Weber descreveu como o *Entzauberung* (“desencanto”) da natureza, que significa despi-la de seu disfarce divino, escolhido como o verdadeiro ato de criação do “espírito moderno”: ou seja, da arrogância baseada na nova atitude de autoafirmação e confiança do tipo “podemos fazer, logo faremos”.

Numa espécie de penalidade pela ineficácia da obediência, da oração e da prática da virtude (os três instrumentos recomendados como uma forma segura de evocar reações desejáveis do benevolente e onipotente Sujeito Divino), a natureza foi despida de subjetividade, sendo-lhe negada, portanto, a própria *capacidade* de escolher entre benevolência e malícia. Os seres humanos podiam ter a esperança de valorizar-se aos olhos de Deus e até de contestar Suas decisões e defender e negociar suas causas, mas tentar debater e barganhar com a natureza “desencantada” na esperança de obter favores era algo que não fazia sentido. A natureza fora despida da subjetividade não para restaurar e salvaguardar a subjetividade de Deus, mas a fim de preparar o caminho para uma *deificação de Seus súditos humanos*.

Com os seres humanos agora no comando, a incerteza e os “medos cósmicos” por ela alimentados não se desvaneceram, claro, e a natureza, despida de seu disfarce divino, não pareceu menos fantástica, ameaçadora e aterrorizante

que antes; mas o que as preces não conseguiram realizar, a *techne*, apoiada pela ciência, destinada a lidar com a natureza cega e *muda*, mas não com um Deus onisciente e *falante*, decerto conseguiria, desde que acumulasse as habilidades de fazer coisas e as usasse para que coisas fossem feitas. Agora se podia ter a expectativa de que a aleatoriedade e a imprevisibilidade da natureza fossem apenas uma perturbação temporária, e acreditar que a perspectiva de forçar a natureza à obediência aos seres humanos seria somente uma questão de tempo.

Desastres *naturais* podiam (e deviam!) ser submetidos ao mesmo tratamento destinado aos males *sociais*, o tipo de adversários que, com a habilidade e o esforço devidos, poderiam ser exilados do mundo humano e impedidos de retornar. Os desconfortos causados pelas excentricidades da natureza acabariam sendo enfrentados de modo tão eficaz, ao menos em princípio, quanto as calamidades provocadas pela maldade e o desregramento humanos. Cedo ou tarde, *todas* as ameaças, naturais ou morais, se tornariam previsíveis e evitáveis, obedientes ao poder da razão. Quando isso iria acontecer dependia unicamente da determinação com que se empregassem os poderes da razão humana. A natureza se tornaria semelhante aos outros aspectos da condição humana que são feitos pelo homem e, portanto, em princípio, administráveis e “corrigíveis”. Como estava implícito no imperativo categórico de Immanuel Kant, quando empregamos a razão, nosso dom inalienável, podemos elevar a avaliação moral e o tipo de comportamento que desejamos universalmente seguido à categoria de *lei natural*.

É assim que, no início da era moderna e por boa parte da história, *esperava-se* que os assuntos humanos se desenvolvessem. Como indica a experiência atual, porém, eles têm se desenvolvido na direção oposta. Em vez de o comportamento orientado pela razão ser *promovido* à categoria de lei natural, suas consequências foram degradadas ao nível da natureza irracional. As catástrofes naturais não se tornaram mais parecidas com deslizamentos morais “administráveis em princípio”; pelo contrário, foi destino da imoralidade tornar-se ou ser revelada como algo mais semelhante às catástrofes naturais “clássicas”: caprichosa como elas, imprevisível, inevitável, incompreensível e imune à razão

e aos desejos humanos. Hoje os desastres provocados pela ação humana vêm de um mundo opaco, atacam de forma aleatória, em lugares impossíveis de prever, e escapam ou resistem ao tipo de explicação que separa as ações humanas de todos os outros eventos: uma explicação baseada no *motivo* ou *propósito*. Acima de tudo, as calamidades causadas por ações imorais humanas parecem ser, *em princípio*, cada vez menos administráveis.

Foi isso que Carl Schmitt encontrou no mundo em que nasceu e cresceu. Um mundo dividido entre Estados seculares que, segundo um resumo retrospectivo escrito por Ernst-Wolfgang BöckenfÖrde, “sustentavam-se em precondições que eles próprios não podiam garantir”.¹¹ A visão moderna de um “Estado poderoso, racional”, um “Estado dotado de verdadeira substância”, “erguendo-se acima da sociedade e permanecendo imune aos interesses sectários”,¹² capaz de reivindicar a posição de precondição ou determinante da ordem social, posição antes assumida mas agora renunciada por Deus, pareceu dissolver-se e evaporar na realidade de disputas sectárias, revoluções, poderes incapazes de agir e sociedades relutantes em serem objeto de suas ações.

As ideias que contribuíram para o nascimento da era moderna esperavam e prometiam eliminar e extirpar de vez as voltas e reviravoltas erráticas de um destino contingente, em conjunto com a resultante opacidade e imprevisibilidade da condição e das expectativas humanas que caracterizaram o domínio do Deus de Jerusalém: tais ideias “rejeitavam qualquer forma de exceção”.¹³ Buscavam no Estado liberal constitucional, do qual se esperava que substituísse o dedo caprichoso da divina providência pela mão invisível do mercado, uma precondição alternativa da ordem social que fosse sólida e confiável. Tais esperanças frustraram-se de maneira abominável, enquanto as promessas se estabeleceram em toda parte, menos ao alcance dos Estados que visavam. Nesse traje de Estado “poderoso e racional” moderno, o Deus de Jerusalém viu-se em Atenas, aquele confuso playground de deuses malvados e ardilosos – onde, segundo Platão, os outros deuses morreriam de rir quando ouvissem falar de sua

pretensão ao status de “deus único”, ao mesmo tempo garantindo (para estar do lado certo) que suas aljavas estivessem cheias de flechas.

Enquanto os teóricos e encomiastas do Estado moderno obedeceram à liderança do Deus de Jerusalém, que recusava vigorosamente outros pretendentes ao status divino, as páginas do Livro de Jó estiveram obviamente ausentes de seus evangelhos. A conciliação dos despreocupados atenienses com a pluralidade de deuses estrepitosamente descorteses e belicosos (o tipo de arranjo trazido à sua conclusão lógica pela prática romana de acrescentar novos bustos ao Panteão a cada nova conquista territorial) não funcionaria para os infelizes habitantes do mundo moderno, esse arranjo precário baseado na tríplice e profana aliança entre Estado, nação e território.

Neste mundo moderno pode haver muitas divindades, como em Atenas ou Roma, mas os lugares onde se reunir e confraternizar em paz, como o Areópago ou o Panteão, destinados a seu convívio afável, estão em falta. Seus encontros transformariam qualquer local num campo de batalha e numa linha de frente, já que, seguindo o padrão originado pelo Deus de Jerusalém, qualquer formação trina reivindicaria a soberania absoluta, inalienável e indivisível sobre seu próprio domínio. O mundo em que Schmitt nasceu não era o mundo politeísta dos atenienses ou romanos, mas um mundo de *cuius regio eius religio* (“tal princípio, sua religião”), de uma convivência difícil de deuses perversamente competitivos, intolerantes e autoproclamados “únicos”. O mundo habitado por Estados à procura de nações e nações à procura de Estados podia ser (e provavelmente seria por mais alguns séculos) *politeísta*; mas cada parte dele defendia com unhas e dentes sua própria prerrogativa ao *monoteísmo* (fosse ele religioso, secular ou ambos – como no caso do nacionalismo moderno).

Esse princípio e essa intenção seriam registrados nos estatutos da Liga das Nações e reafirmados, com ênfase ainda maior, nas regras e nos regulamentos das Nações Unidas, dedicadas a garantir com todos os seus poderes (reais ou supostos) o direito sacrossanto de cada Estado-membro a sua soberania própria e incontestável sobre os destinos e as vidas de seus súditos domésticos. A Liga das Nações, e mais tarde as Nações Unidas, desejava afastar dos campos de batalha,

até então sua base normal e comprovada de convivência e genocídio recíproco, os Estados-nações inclinados à soberania, em vez disso assentando-os a uma mesa-redonda, mantendo-os lá e estimulando-os a conversar; pretendia atrair para Atenas as tribos em guerra com a promessa de tornar seus deuses tribais, ao estilo Jerusalém, ainda mais seguros – cada qual em sua tribo.

Carl Schmitt percebeu a futilidade dessa intenção. As acusações que podem (e deveriam) ser lançadas contra ele são de gostar daquilo que via, abraçá-lo com entusiasmo (ainda mais grave) e tentar seriamente fazer o possível para elevar o padrão que destilou das práticas da Europa do século XX à categoria de lei eterna de toda e qualquer política, esta última uma acusação verdadeiramente imperdoável; a denúncia de conferir a esse padrão a distinção de ser o único atributo de um processo político que suprime e transcende o poder de isenção do soberano e estabelece um limite a seu poder de decisão que ele só pode ignorar sob risco mortal. A acusação de visão imperfeita lançada sobre Schmitt seria, contudo, destituída de fundamento; deveria, em vez disso, ser lançada à porta daqueles que percebiam as coisas de outra maneira, e cuja visão Schmitt pôs-se a corrigir.

Se você junta a afirmação de Schmitt de que soberano é “quem decide sobre a isenção” (e, o que é mais importante, decide *arbitrariamente* – sendo os “elementos decisionistas e personalistas” mais cruciais no conceito de soberania)¹⁴ e sua insistência em que a distinção definidora do aspecto “político” nas ações e nos motivos “é entre amigo e inimigo”,¹⁵ em oposição àquilo a que podem ser reduzidas, o que se segue é que a substância e marca registrada de todo e qualquer detentor de soberania, e de toda e qualquer agência soberana, são a da “associação e dissociação”; mais exatamente, a *associação por dissociação*, o emprego da “dissociação” na produção e manutenção da “associação” – apontando o inimigo a ser “dissociado” de modo que os amigos possam continuar “associados”. Em suma, apontar, separar, rotular e declarar guerra a um inimigo. Na visão de Schmitt de soberania, a associação é inconcebível sem dissociação, a ordem sem expulsão e extinção, a criação sem

destruição. A estratégia da destruição em nome da construção da ordem é o traço definidor da soberania.

Apontar um inimigo é um ato “de decisão” e “personalista”, já que “o inimigo político não precisa ser moralmente maléfico ou esteticamente feio” – com efeito, não precisa ser culpado de atos ou intenções hostis; basta que “seja o outro, o estranho, algo diferente e discrepante”.¹⁶ Mas então, dada a natureza *decisionista* da soberania, deve ficar claro que alguém se torna “o outro”, “o estranho” e, finalmente, “um inimigo”, não no *ponto de partida*, mas no *final* da ação política definida como a de apontar o inimigo e lutar contra ele.

A “objetividade” da inimizade (sob a condição de que o fato de “ser um inimigo” seja determinado pelos atributos e ações do próprio inimigo) iria contrariar a essência da soberania, que consiste no direito de fazer exceções; não seria diferente de uma aliança que impusesse obrigações tanto a Jeová quanto ao povo de Israel, arranjo inaceitável para os soberanos modernos, tal como o fora para o Deus invejoso e vingativo do Livro de Jó. Da mesma forma que foi Jeová, e apenas Ele, quem decidiu que Jó deveria ser torturado, é o soberano à frente do Estado, e apenas ele que decide quem deve ser excluído da lei e destruído. Pelo menos, *also sprach Carl Schmitt*, depois de observar com atenção as práticas dos indivíduos mais resolutos e inescrupulosos na busca por soberania em sua época; talvez também depois de observar a “inclinação totalitária” endêmica, como insinuou Hannah Arendt, a todas as formas modernas do poder de Estado.

Um dos pacientes de *Cancer Ward*, de Alexander Solzhenitsyn, é um dignitário local do Partido que começa todos os dias lendo atentamente o editorial do *Pravda*. Está à espera de uma cirurgia, e suas chances de sobrevivência estão ameaçadas – no entanto, a cada dia, desde o momento em que o novo número do *Pravda* e seu novo editorial são entregues ao guarda, ele não tem motivo para se preocupar; até que chegue o novo número, ele sabe exatamente o que fazer, o que dizer e como dizê-lo, e também sobre que assuntos manter silêncio. Nos temas mais importantes, nas escolhas que realmente contam, ele tem o conforto da certeza: não pode errar.

Os editoriais do *Pravda* eram famosos por mudar de tom de um dia para outro. Nomes e tarefas que ontem apenas estavam nos lábios de todos podiam tornar-se impronunciáveis de repente. Atos e expressões ontem certos e adequados podiam se tornar errados e abomináveis no dia seguinte, enquanto ações ontem impensáveis podiam hoje virar obrigatórias. Mas, sob o governo *decisionista* e *personalista* de Stálin, não houve um só momento, ainda que breve, em que a diferença entre certo e errado, obrigatório e proibido, fosse algo obscuro. Desde que você ouvisse e seguisse o que ouviu, não poderia cometer erros, já que, como assinalou Ludwig Wittgenstein, “compreender” significa saber como prosseguir – você estava seguro, protegido da incompreensão fatal. E sua segurança era um presente do Partido, e de Stálin, o líder do Partido e, para você, o guia infalível (era em nome dele, evidentemente, que falavam os editoriais do *Pravda*). Ao lhe dizer diariamente o que fazer, Stálin tirava de seus ombros a responsabilidade, assumindo por você a inquietante tarefa da compreensão. Ele era, com efeito, *onisciente*. Não necessariamente no sentido de distinguir sem equívoco verdade e engano, mas de estabelecer a fronteira oficial entre ambos, o limite que você precisava observar.

No filme *The Oath*, de Chiaureli, o personagem central – uma Mãe Russa, epítome de toda a nação russa, caracterizada pela galhardia nas batalhas e pelo trabalho duro, sempre amando Stálin e por ele amada – visita Stálin um dia e lhe pede para acabar com a guerra. O povo russo tinha sofrido tanto, disse ela, passado por tantos sacrifícios, tantas esposas tinham perdido seus maridos, tantos filhos perdido seus pais – deveria haver um fim para toda aquela dor. Stálin responde: Sim, Mãe, chegou o momento de pôr fim à guerra. E assim fez ele.

Stálin não era apenas onisciente, também era *onipotente*. Quando quis terminar a guerra, terminou. Se não fizesse o que a nação queria dele ou mesmo lhe pedia, não seria por falta do poder ou do know-how necessário para impor sua decisão, mas porque devia haver algum motivo importante para adiar a ação ou simplesmente deixar de implementá-la (afinal, era ele quem estabelecia a fronteira oficial entre certo e errado). Você podia ter certeza de que, se fazer

aquilo fosse uma boa ideia, teria sido feito. Você mesmo podia ser muito inepto para identificar, relacionar e calcular os prós e contras da matéria, mas Stálin o protegia das consequências terríveis do cálculo equivocado produzido por sua ignorância. Assim, não importava no final que o significado dos acontecimentos e sua lógica escapassem a você e a “outros como você”. O que poderia ter parecido a você uma mistura de eventos, acidentes e acontecimentos aleatórios e descoordenados tinha uma lógica, um projeto, um plano, uma coerência. O fato de você não conseguir ver essa coerência com seus próprios olhos era mais uma prova (talvez a única de que você precisava) de como era fundamental para sua segurança a perspicácia de Stálin e de quanto você devia à sabedoria e à disposição dele de compartilhar seus frutos com você.

Entre si, as duas histórias avançam profundamente na revelação dos segredos do poder de Stálin sobre os corações e mentes de seus súditos. Mas não o suficiente.

A grande questão, que não foi respondida nem chegou a ser feita, é por que a necessidade dos súditos de restabelecer a confiança era tão poderosa que eles se sujeitavam a sacrificar suas mentes para essa finalidade, e seus corações se enchiam de gratidão quando seu sacrifício era aceito. Para que a certeza houvesse se transformado em necessidade, desejo e sonho supremos, foi preciso que antes se *sentisse sua falta*. Algo perdido, roubado ou apenas não adquirido.

Fiel à natureza da soberania de Schmitt, Stálin demonstrou repetidamente seu poder de promover expurgos e caças às bruxas, assim como de interrompê-los ou suspendê-los de modo tão abrupto e inexplicável quanto os iniciara. Não havia como dizer qual atividade seria a próxima a ser estigmatizada como bruxaria; já que os golpes eram desferidos aleatoriamente, e as provas materiais de qualquer conexão com a variedade de bruxaria que estivesse sendo caçada no momento fosse um luxo visto com desagrado, quando não um passo perigoso para resgatar indiretamente de seu exílio a “objetividade”, também não havia como dizer se existia algum laço inteligível entre o que os indivíduos faziam e o destino que sofriam. (Isso foi expresso pela sabedoria popular soviética na história da lebre que correu em busca de abrigo quando ouviu dizerem que os

camelos estavam sendo presos: primeiro eles prendem você e depois você tem de tentar provar que não é um camelo.)

De fato, em nenhum outro lugar e em nenhuma outra época houve demonstração tão abundante e convincente da credibilidade da imagem de Calvino de um Ser Supremo (indubitavelmente a inspiração de Schmitt) que distribui graças e punições em função de suas próprias e inescrutáveis escolhas, a despeito da conduta de suas vítimas, sem que haja recursos ou apelos contra Seus veredictos.

Quando todos são o tempo todo vulneráveis por causa de sua ignorância quanto ao que a manhã seguinte pode trazer, a sobrevivência e a segurança, e não uma catástrofe súbita, é que parecem exceção, na verdade um milagre a desafiar a compreensão de um ser humano comum e que exige presciência, sabedoria e poderes sobre-humanos para ser realizado. Numa escala dificilmente igualada em outros lugares, Stálin praticou o poder soberano de isenção do tratamento devido por direito aos súditos jurídicos, ou, na verdade, aos seres humanos por serem humanos. Mas também conseguiu inverter as aparências: como as isenções (a suspensão ou revogação dos direitos atribuídos aos *homini sacri* de Giorgio Agamben) se transformaram de exceção em regra, *escapar dos golpes aleatoriamente distribuídos é que parecia uma exceção*, um presente excepcional, uma demonstração da graça. Devia-se ser grato pelos favores recebidos. E se era.

A vulnerabilidade e a incerteza humanas constituem os alicerces de todo poder político. Os poderes reivindicam autoridade e obediência prometendo a seus súditos a proteção efetiva contra esses dois venenos da condição humana. Na variedade stalinista de poder totalitário, ou seja, na ausência da aleatoriedade da condição humana produzida pelo mercado, a vulnerabilidade e a incerteza deviam ser produzidas e reproduzidas pelo próprio poder político. Foi mais que mera coincidência o fato de que o terror randômico fosse deflagrado em escala de massas numa época em que os últimos resíduos da NPE – a “Nova Política Econômica”, que convidou o mercado a voltar depois de ser banido durante os anos da “guerra ao comunismo” – eram destruídos.

Na maioria das sociedades modernas, a vulnerabilidade e insegurança da existência e a necessidade de perseguir os propósitos existenciais em condições de incerteza aguda e irremediável foram asseguradas desde o início pela exposição das atividades da vida aos caprichos das forças do mercado. Além de proteger as liberdades do mercado e ocasionalmente ajudar a ressuscitar o vigor decrescente de suas forças, o poder político não tinha necessidade de interferir. Ao exigir de seus súditos disciplina e observância à lei, podia basear sua legitimidade na promessa de reduzir a extensão da vulnerabilidade já existente e a incerteza de seus cidadãos; limitar os danos e prejuízos perpetrados pelo livre jogo das forças do mercado, proteger o vulnerável de golpes mortais ou dolorosos e oferecer garantias pelo menos em relação a alguns riscos dos muitos que a livre competição necessariamente acarreta. Tal legitimação encontrou sua maior expressão na autodefinição da forma moderna de governo como um “Estado de bem-estar social”.

Essa fórmula de poder político hoje está ficando no passado. Instituições do “Estado de bem-estar social” são aos poucos desmanteladas e eliminadas, enquanto restrições antes impostas às atividades comerciais e ao livre jogo da competição de mercado e suas terríveis consequências são removidas uma a uma. As funções protetoras do Estado são reduzidas para abarcar uma pequena minoria composta de pessoas inválidas e incapazes de obter emprego, embora mesmo essa minoria tenda a ser reclassificada: se antes eram “questão de proteção social”, agora são “questão de lei e ordem”; a incapacidade de participar do jogo do mercado tende a ser cada vez mais criminalizada. O Estado lava de suas mãos a vulnerabilidade e a incerteza que surgem da lógica (ou ilógica) do livre mercado, redefinindo-as como falhas e questões de âmbito privado, assunto que os indivíduos devem tratar e resolver com os recursos de que privadamente dispõem. Como diz Ulrich Beck, agora se espera dos indivíduos que busquem soluções biográficas para problemas sistêmicos.¹⁷

Essas novas tendências têm um efeito colateral: solapam os alicerces sobre os quais o poder de Estado, reivindicando um papel crucial na luta contra a vulnerabilidade e a incerteza que assaltavam seus súditos, se baseou cada vez

mais nos tempos modernos. O crescimento, amplamente observado, da apatia política, a erosão dos interesses e lealdades políticos (“não há mais salvação pela sociedade”, na frase famosa de Peter Drucker, ou “não existe sociedade; há apenas os indivíduos e suas famílias”, como declarou Margaret Thatcher de forma também obtusa) e um recuo maciço da população no que se refere à participação na política institucionalizada são testemunhos da desintegração dos alicerces estabelecidos do poder de Estado.

Tendo cortado sua interferência programática anterior na insegurança produzida pelo mercado e, ao contrário, proclamado que a perpetuação e a intensificação dessa insegurança eram a missão de todo poder político preocupado com o bem-estar de seus súditos, o Estado contemporâneo deve procurar outras variedades (não econômicas) de vulnerabilidade e incerteza como bases de sua legitimidade. Essa alternativa parece ter sido há pouco localizada (talvez de modo mais espetacular, porém de forma alguma exclusivo, pelo governo dos Estados Unidos) na questão da proteção pessoal: ameaças aos corpos, propriedades e habitats humanos resultantes de atividades criminosas, da conduta antissocial da “subclasse”, recentemente do terrorismo e cada vez mais dos “imigrantes ilegítimos”.

Ao contrário da insegurança nascida do mercado, óbvia e visível demais para que se possam consolar suas vítimas, essa insegurança alternativa com que o Estado espera restaurar o monopólio perdido da redenção deve ser reforçada, ou pelo menos superdramatizada, para inspirar um volume suficiente de “medo oficial”, ao mesmo tempo se obscurece e relega a segundo plano a insegurança economicamente gerada sobre a qual o Estado nada pode – e nada quer – fazer.

À diferença das ameaças geradas pelo mercado à posição social, ao amor-próprio e à subsistência, a extensão dos perigos à segurança pessoal deve ser apresentada nos tons mais sombrios, de modo que (de maneira muito semelhante ao que ocorria no regime político stalinista) a *não materialização das ameaças* pode ser aplaudida como um evento extraordinário, resultado da vigilância, do cuidado e da boa vontade dos órgãos de Estado.

Não admira que o poder de isenção, os estados de emergência e a designação de inimigos estejam vivendo um apogeu. É discutível se o poder de isentar é uma essência eterna de toda soberania e se a seleção e exposição de inimigos são a substância extratemporal da “política”; não há dúvida, porém, de que hoje os músculos do poder se flexionam na realização dessas duas atividades como nunca fizeram antes.

Essas são as atividades de que mais têm se ocupado, nos últimos anos, a Agência Central de Inteligência (CIA) e o Escritório Federal de Investigações (FBI): advertir os americanos de iminentes atentados à sua segurança, colocando-os em estado de alerta permanente; portanto, aumentando a tensão – de modo que haja tensão a ser aliviada quando os atentados não ocorrerem e que todo o crédito por esse alívio possa ser atribuído, por consenso popular, às agências da lei e da ordem a que a administração do Estado tem progressivamente se reduzido.

Em 10 de junho de 2002, agentes americanos do mais alto escalão (Robert Mueller, diretor do FBI, o subprocurador-geral, Larry Thompson, o subsecretário de Defesa, Paul Wolfowitz, entre outros) anunciaram a prisão de um suposto terrorista da al-Qaeda quando este retornava a Chicago de uma viagem de treinamento ao Paquistão.¹⁸ Como dizia a versão oficial, um cidadão americano, nascido e criado nos Estados Unidos, José Padilla (o nome indica raízes hispânicas, ou seja, um dos últimos acréscimos, relativamente mal-estabelecidos, à longa lista de afiliações étnicas dos imigrantes), converteu-se ao islã, assumiu o nome de Abdullah al-Muhajir e logo procurou seus novos confrades para receber instruções sobre como atingir a antiga terra natal. Foi instruído na arte muito pouco artística de produzir “bombas sujas” – “assustadoramente simples de montar”, com poucos quilos de explosivos convencionais, todos disponíveis, e “quase qualquer tipo de material radiativo” sobre o qual potenciais terroristas pudessem “pôr as mãos” (não ficou claro por que era preciso um treinamento sofisticado para produzir armas “assustadoramente simples de montar”, mas, quando se trata do emprego dos medos difusos para fertilizar as vinhas da ira, a lógica é irrelevante). “Uma nova expressão entrou no vocabulário de muitos

americanos depois do 11 de Setembro: bomba suja”, anunciaram Nichols, Hall e Eisler, repórteres do *USA Today*.

Como ficou claro nos anos seguintes, esse foi apenas o humilde começo de uma tendência poderosa e irresistível. No último dia de 2007, o *New York Times* publicou um editorial insistindo em que os Estados Unidos dificilmente poderiam continuar descritos como uma “sociedade democrática”. O editorial enumerava uma lista de abusos sancionados pelo Estado, incluindo: tortura praticada pela CIA e subsequentes e repetidas violações das Convenções de Genebra; uma rede de ilegalidade legalizada que permitia ao governo Bush espionar americanos; e a disposição de agentes do governo de violar direitos civis e constitucionais sem pedir desculpas – tudo isso sob a égide da condução de uma guerra ao terrorismo.

O conselho editorial do *New York Times* argumentava que desde 11 de setembro de 2001 o governo dos Estados Unidos havia adotado o “comportamento de um Estado sem lei”. O jornal não foi o único a verbalizar essas preocupações. Sidney Blumenthal, escritor preeminente e ex-assessor sênior do presidente Clinton, afirmou que os americanos agora viviam sob um governo equivalente a “um Estado de segurança nacional com tortura, presos fantasmas, prisões secretas, encenações e escutas clandestinas”.¹⁹ Bob Herbert, articulista do *New York Times*, afirmou que as sombrias paisagens da exclusão, do sigilo, da vigilância ilegal e da tortura produzidas sob o regime Bush ofereciam aos americanos nada menos que um “mapa rodoviário para o totalitarismo”.²⁰

Mas como Henry A. Giroux recentemente assinalou:

É um erro insinuar que o governo Bush é o único responsável por transformar os Estados Unidos a ponto de estes terem se tornado irreconhecíveis para si mesmos como nação democrática. Tais afirmações arriscam-se a reduzir os sérios males sociais que agora afligem os Estados Unidos às políticas reacionárias do regime Bush – posição que permite que se estabeleça a complacência quando o reinado de Bush terminar, em 20 de janeiro de 2009. A complacência causada pela percepção de uma iminente mudança de regime não oferece uma resposta verdadeiramente política à crise atual porque ignora o grau em que as políticas de Bush reproduzem a política social e econômica da era Clinton. Na verdade, o que os Estados Unidos se tornaram na última década sugere menos uma ruptura que a

intensificação de uma série de forças políticas, econômicas e sociais subjacentes que ingressaram numa nova era, na qual as tendências repressivas antidemocráticas que espreitavam sob a herança deteriorada de ideais democráticos agora emergiram rápida e vigorosamente como a nova face de um autoritarismo profundamente perturbador. O que caracteriza a condição atual da “democracia” americana é a natureza singularmente bipolar do ataque crônico ao corpo político, o qual combina elementos de uma cupidez sem precedentes e de um capitalismo fanático, que alguns chamam de Nova Idade de Ouro, com um novo tipo de política, mais violento e selvagem em sua disposição de abandonar – e até mesmo envilecer – os indivíduos e grupos tornados agora dispensáveis dentro das “novas geografias da exclusão e das novas paisagens de abundância” que caracterizam a nova ordem mundial.²¹

Tudo isso tem acontecido nos Estados Unidos; mas, pelo mundo afora, observam-se esforços semelhantes para aumentar o volume de medo e fornecer os alvos sobre os quais se possa descarregar a ansiedade resultante. Donald G. McNeil Jr. resumiu as guinadas mais recentes no espectro político europeu: “Políticos estimulam o medo do crime.”²²

Com efeito, em todo o mundo administrado por governos democraticamente eleitos, “Vou ser duro no combate ao crime” transformou-se num trunfo que bate todos os outros, mas a jogada vencedora consiste quase invariavelmente numa combinação da promessa de “mais prisões, mais policiais, sentenças mais longas” com a de “não à imigração, não ao direito de asilo, não à naturalização”. Como disse McNeil: “Políticos de toda a Europa usam o estereótipo de que ‘os forasteiros são a causa da criminalidade’ para vincular o ódio étnico, que está fora de moda, ao medo em relação à própria segurança, mais palatável.” Obviamente, políticos de toda a Europa não precisam ficar atrás dos roteiristas e formadores de opinião americanos.

Tentando, em vão, escapar da Europa dominada pelos nazistas, Walter Benjamin observou que a exceção jurídica e a norma legal haviam mudado de lugar, que o estado de exceção se transformara em regra.²³ Pouco mais de meio século atrás, em seu estudo dos antecedentes históricos do estado de emergência, Giorgio Agamben chegou à conclusão de que o estado de exceção (quer fosse chamado pelo nome de “estado de emergência”, “estado de sítio” ou “lei marcial”) “tende cada vez mais a parecer o paradigma predominante do governo na política contemporânea”. Uma profusão crescente de leis, decretos e regulamentos tende “a eliminar de modo radical a condição jurídica do

indivíduo, qualquer que seja ela, produzindo assim um ser legalmente inominável e inclassificável”.²⁴

Podemos esperar que a forma de Stálin empregar o “medo oficial” a serviço do poder de Estado seja coisa do passado. Mas isso não pode ser dito do tema em si. Cinquenta anos após a morte de Stálin, ele aparece diariamente na agenda dos poderes modernos, que buscam desesperadamente novas e aperfeiçoadas formas de utilizá-lo para fechar a brecha deixada pela renúncia, imposta, mas também procurada com avidez, de sua fórmula original para a autolegitimação. O segredo da soberania exposto por Carl Schmitt pode ser extemporâneo, mas o recurso cada vez mais frequente às prerrogativas de isenção tem causas históricas limitadas pelo tempo. E, ao que se espera, uma duração historicamente limitada.

^l Ensaio traduzido por Carlos Alberto Medeiros e publicado originalmente in Bauman, *Danos colaterais*, Rio de Janeiro, Zahar, 2013. (N.E.)

^m “L’Innocent, ainsi que le coupable,/ subit également ce mal inévitable.”

Comentário sobre “Procurando na Atenas moderna uma resposta à antiga pergunta de Jerusalém”

GUSTAVO DESSAL

Também aqui, para mim, é inevitável encontrar o eco de alguns dos postulados fundamentais da psicanálise, em particular aqueles que foram reformulados por Jacques Lacan.

Deus é o resultado de um grandioso processo de sublimação. Ter conseguido concentrar a multiplicidade dos medos humanos em um medo só constitui uma fabulosa conquista cultural que durante séculos ofereceu sólido suporte para tornar tolerável a existência do homem, assolada por incontáveis perigos e incertezas impossíveis de adivinhar ou prevenir. Por sua vez, o imenso poder de Deus, sua onipotência, não provém tanto de sua capacidade de nos dar sua misericórdia, e sim, mais profundamente, da impossibilidade de sabermos o que ele quer de nós. O Livro de Jó ensina precisamente isso: supomos que, obedecendo à vontade de Deus, nós asseguramos seu amor, mas descobrimos que, para além desse amor, subsiste um desejo misterioso e imperscrutável, um desejo obscuro demandando sacrifícios que somos incapazes de adivinhar. Além da pergunta sobre por que Deus se mostra às vezes magnânimo e outras, injusto e feroz, além do lamento de Jó, “Por que me fizeste isto?”, existe uma pergunta muito mais terrível, com a qual o ser humano se vê confrontado: “O que queres de mim?” Para o ser falante, é absolutamente inevitável traduzir a causa em termos de desejo. Os crentes e os teólogos fizeram um esforço muito grande para demonstrar que Deus é aquele que pode aliviar a incerteza que faz parte de nossa condição humana. Mas o Livro de Jó foi escrito para que saibamos, desde o mais remoto princípio, que a incerteza e a insensatez não nos abandonarão jamais.

Deus não somente é incapaz de organizar por completo o caos e a falta de sentido da vida, como também ele mesmo contribui para conservá-los. Talvez, nessa crueldade que Deus mostra em relação à sua criatura, também se encontre um ensinamento: o de não confiar em que a obediência será necessariamente recompensada, e tampouco em que o amor receberá seu prêmio.

Muito antes de Carl Schmitt conceber a ideia de que é a exceção que fundamenta o todo, e de que a destruição é necessária para a criação, o mito que Freud expôs em *Totem e tabu* explica isso com extrema profundidade. Evidentemente, o mito do parricídio é uma metáfora cuja função é mostrar a lógica sobre a qual se constrói o mecanismo da cultura e o vínculo social. O pai original, excluído da lei, é quem funda a proibição, baseada, no começo, sobre a mais absoluta arbitrariedade. A morte dele não só não elimina essa proibição, como também a converte num elemento interior. É o princípio subjetivo da lei, a partir do qual pôde surgir a lei no sentido jurídico do termo.

Permita-me assinalar aquilo que, a meu ver, é o núcleo fundamental desse ensaio. Em minha leitura, constato que toda a aguda construção que você desenvolve nessas páginas, páginas que conseguem sintetizar boa parte da história da humanidade, nasce da seguinte frase:

A grande questão, que não foi respondida nem chegou a ser feita, é por que a necessidade dos súditos de restabelecer a confiança era tão poderosa que eles se sujeitavam a sacrificar suas mentes para essa finalidade, e seus corações se enchiam de gratidão quando seu sacrifício era aceito. Para que a certeza houvesse se transformado em necessidade, desejo e sonho supremos, foi preciso que antes se *sentisse sua falta*. Algo perdido roubado ou apenas não adquirido.

Você mesmo, intencionalmente ou não, e depois de uma minuciosa análise das transformações que levaram, desde a “invenção” do Deus de Jerusalém, até nosso mundo contemporâneo (no qual outros deuses tiveram de ser criados para suprir o desgaste do antigo), percebe que algo na condição humana se repete, visto que não muda nem avança. Contudo, o que mais me chama a atenção é que o que acabo de citar está quase no final do seu ensaio. Em outras palavras, para além das mudanças históricas, sociais, culturais, políticas e econômicas, você “topou” com o princípio dos princípios: de fato, há uma questão, “a grande

questão”, “que não foi respondida nem chegou a ser feita”, que só pode ser discutida no plano do sujeito, das “necessidades dos súditos”, para continuar com suas próprias palavras. Só uma enorme carência, uma ausência incurável, poderia nos explicar essa necessidade de nos submetermos “voluntariamente” à autoridade do Outro. Ao longo da história, e apesar de suas sucessivas transformações, embora na atualidade a tecnologia pretenda ocupar o espaço vacante da onipotência de Deus, essa carência que encontramos no fundo da condição humana persiste e é impossível de preencher. Desde os tempos antigos, os seres humanos inventaram todo tipo de explicação para compreender quem lhes roubou a base existencial que lhes falta. O ateísmo, o verdadeiro, aquele que consiste em muito mais que não crer em Deus, e que se define por não crer na onipotência de nenhum Outro, não foi alcançado pelo Iluminismo. Deu-se exatamente o contrário, como você assinala muito bem. O mercado, os políticos, os poderes na sombra, as funções policiais do Estado e todos os elementos intermediários que servem a essa grande maquinaria do sistema global, assim como antes o faziam Deus ou o pai Stálin, nada disso poderia existir se a estrutura da subjetividade não estivesse afetada por uma carência que nenhum remédio pode curar.

A psicanálise estuda, por meio de uma experiência que bem podemos denominar real (no sentido de que nos revela o homem tal como é, e não como o homem gostaria de ver a si mesmo), os sintomas que afetam a criatura humana que sofre essa grave e incurável enfermidade denominada linguagem. Privados os seres falantes de todo fundamento instintivo, lançados à existência sem princípios ontológicos naturais, toda a história da filosofia foi a vã tentativa de dar respostas a perguntas que não têm cabimento para aqueles outros seres que não padecem da linguagem. A crueldade, a agressividade, a destruição, a fé na onipotência de um Outro, a vingança, a impossibilidade de controlar não só os perigos que nos espreitam de fora, como também os mais graves de todos, os que provêm de dentro de nós mesmos, nada disso é concebível exceto nesse estranho vivente que, por mediação da linguagem, é construído de um modo falho, inacabado, e cuja incompletude o impele à busca dos maiores êxitos, mas

também, em muitas ocasiões, à incontável necessidade de ressarcir-se como quer que seja do sentimento de haver sido despojado de algo que não encontra satisfação.

A vida humana não só é ameaçada pela impossibilidade de prevenir as contingências de seu devir. Desde seu momento inaugural, o ser é impelido ao desamparo mais radical, que nem o amor mais perfeito pode remediar: como sujeito da palavra, toda a sua existência é afetada por uma ignorância fundadora (aquilo que conhecemos como inconsciente), um não saber radical: Quem somos? Qual o nosso desejo? Desejamos o que queremos? Queremos o que desejamos? Em que consiste ser homem ou mulher? Qual a nossa identidade? O que é ser pai? É legítima a satisfação à qual creio aspirar? De que desfruto, para além do que creio desfrutar? Diante de semelhante acúmulo de interrogações, como não haveríamos de suplicar pela existência de um ser superior que pudesse responder a todas elas? Mas o desamparo, aquele que você anuncia como “a grande questão”, não é somente um assunto no qual está implicado o problema do sentido. Existe algo mais, intimamente associado a ele, que a psicanálise focalizou sob o termo “satisfação”, a qual, em algum lugar dos textos que me enviou, você nomeia de forma muito freudiana dizendo que o resultado do “progresso” é um bem muito escasso em um mar de infelicidade.

Freud descobriu que a satisfação no ser humano não é malograda por motivos externos, que evidentemente podem intervir como fatores contingentes. O mais importante, como ele assegura em 1912, é que a satisfação é prejudicada por razões internas à estrutura da subjetividade, visto que a linguagem altera e perverte a natureza da necessidade, introduzindo-a num circuito infernal. É preciso incluir aqui o fato de que a necessidade primária, ao atravessar o labirinto da linguagem, faz surgir a dimensão do Outro, termo que podemos adjudicar à *imago materna*, mas sem esquecer que essa *imago* não é uma função psicológica, mas lógica, e designa o lugar da palavra, o lugar em que a necessidade, transformada em demanda, está à mercê desse Outro primordial. Do mesmo modo como, para Carl Schmitt, o poder do legislador reside em sua autoridade para declarar a exceção, o poder do Outro primordial não consiste em

sua capacidade de nos proporcionar o objeto da demanda, mas na possibilidade de nos negar sua satisfação. É em virtude desse poder que a dádiva de um objeto de necessidade se transforma em prova de amor, e que sua ausência constitui a base mais primitiva do sentimento de culpa. Sem essa matriz na qual se constrói o edifício da subjetividade, torna-se impossível compreender até que ponto o ser humano pode se submeter a formas inconcebíveis de escravidão. Em suma, à luz dessa lógica podemos compreender que o poder de Deus consiste mais em tudo aquilo de que ele pode nos privar do que nos bens que está disposto a nos conceder.

O tratamento analítico – e permita-me empregar aqui esse termo não no sentido médico, mas no de experiência existencial – aspira a conduzir o sujeito ao reconhecimento de que essa carência só pode ser assumida em termos de impossibilidade. Em outras palavras, a impotência nos submerge no sofrimento, na melancolia ou no ódio. A impossibilidade nos confere lucidez para podermos atuar a partir dela e inventar formas não padronizadas de dar respostas às perguntas que se tentou silenciar, amolgando-as com os ideais da “normalidade”.

Correspondência

De: Gustavo Dessal

Para: Zygmunt Bauman

Enviado em: quarta-feira, 18 de julho de 2012

Assunto: Prezado professor

Prezado sr. Bauman,

Como iniciar esta carta? Em primeiro lugar, aprecio sumamente a possibilidade de lhe escrever.

Tenho ao meu lado um exemplar de seu livro *Modernidade e Holocausto*, que você teve a amabilidade de autografar para mim. Estou relendo-o, e esta nova leitura me permite entender um pouco melhor de onde provém seu conceito do “líquido”.

Peço-lhe que me permita apresentar-me brevemente.

Nasci na Argentina (onde você conta com incontáveis seguidores), em 1952, mas me mudei para Madri em 1982. Trabalho como psicanalista (membro da Associação Mundial de Psicanálise, instituição que segue os ensinamentos de Jacques Lacan), e também sou escritor de ficção. Não vou incomodá-lo com informações desnecessárias. Em todo caso, você pode encontrar no Google mais algumas coisas a meu respeito.

Consciente de que seu tempo é precioso, atrevo-me a lhe perguntar se existe a possibilidade de trocarmos algumas mensagens eletrônicas sobre sua obra, à luz dos tempos cruciais que estamos vivendo. Com seu prévio consentimento, estarei em condições de publicar na Argentina, na França e na Espanha, em várias revistas de psicanálise, a entrevista resultante dessa troca.

Se você estiver de acordo, eu lhe enviaria algumas perguntas (não mais de três ou quatro) no final de agosto. Antes, gostaria de reler alguns de seus livros, e para isso preciso aguardar minhas férias. Desnecessário dizer que a extensão das respostas fica a seu critério, segundo o interesse que as perguntas lhe despertarem e/ou o tempo que você possa lhes dedicar.

Espero que essa proposta não lhe pareça inconveniente. Seja como for, o simples fato de escrever esta carta é para mim uma grande experiência emocional. Sinto-me extremamente agradecido por tudo o que aprendi lendo seus livros, o que implica que você já fez muitíssimo por mim.

Cordiais saudações,

Gustavo Dessal

De: Zygmunt Bauman

Para: Gustavo Dessal

Enviado em: quinta-feira, 19 de julho de 2012

Assunto: Res: Prezado professor

Prezado Gustavo Dessal, muito obrigado por sua carta. Espero com impaciência nosso intercâmbio. Minhas relações com psicanalistas, lamentavelmente, não são tão próximas nem frequentes como eu desejaria, de modo que nossas conversas eletrônicas são mais que bem-vindas! Até agora mantive com seus colegas diálogos muito esporádicos e em grande medida marginais. Sirvam como exemplo minhas respostas às perguntas a mim enviadas alguns anos atrás por Susan Markuszower, do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae:

S.M.: Considerando que seus escritos contêm frequentes referências a Freud, gostaríamos de saber de que maneira a psicanálise contribuiu para seu pensamento.

Z.B.: Talvez a senhora não concorde comigo, e provavelmente com razão, mas, em minha perspectiva (e de acordo com a lógica biográfica), minha maneira de investigar/pensar é uma variante sociológica da psicanálise, ou o resultado da aplicação da estratégia investigativa freudiana ao estudo do social. Chamo de “hermenêutica sociológica” minha maneira de fazer sociologia; isto é, a leitura, desconstrução e explicação dos pensamentos e fatos humanos em grande medida como reflexos subconscientes dos cenários sociais onde os pensadores/realizadores atuam, assim como do leque de opções estratégicas que esses cenários delineiam (e vice-versa, a psicanálise de Freud é, a meu ver, uma “hermenêutica psicológica”).

Creio que essa é minha dívida principal e crucial com Freud. Mas também tenho outras dívidas com ele. Por exemplo, as noções que expõe em *O mal-estar na civilização*, as quais me serviram de inspiração quando eu desenvolvia meu modelo teórico da modernidade e de sua posterior transformação. Ou a ideia dele sobre a incongruência do mandamento “Ama a teu próximo”, que me ajudou a esclarecer a dialética da mixofilia e da mixofobia. Por último, mas não menos importante, também me serviu de guia sua maneira de abordar o trabalho psicanalítico – próprio e alheio – como um diálogo ininterrupto e principalmente inconcluso, em vez de considerá-lo um atalho rumo a alguma verdade final, definitiva e acreditada.

S.M.: Em vários artigos, o sr. defende a ideia de que a maioria das fantasias sobre “um mundo bom” é antimodernista, e faz referência à noção freudiana de que a modernidade era governada por Tânatos. De seu ponto de vista, qual a importância da pulsão de morte para o pensamento contemporâneo?

Z.B.: Nos tempos que correm, vivemos numa cultura do *carpe diem*. Numa cultura que centra sua atenção, de maneira premente, em evitar o não manejável e em manejar o inevitável; e promete (enganosamente) que esse manejo é factível e que existe a possibilidade de conceber, obter e utilizar as ferramentas necessárias para levar isso a cabo.

Mas, no caso da morte, praticar essa estratégia torna-se imensamente mais difícil que em todas as outras instâncias concebíveis; por conseguinte, podemos dizer que as pegadas de Tânatos são em nossa vida ainda mais pronunciadas e ubíquas que no tempo de Freud, embora também se ocultem e se esfumem com mais engenho e esforço. Afinal, os trabalhos de Tânatos são simultaneamente *in-evitáveis* e *in-manejáveis*, e essa incapacidade de manejar só pode ser, em última análise, quase manejada mediante o duplo estratagema da desconstrução e da banalização. Pela “desconstrução”, o destino essencialmente não manejável se divide numa pletera de tarefas aparentemente manejáveis (tais como fazer ginástica, evitar a comida insalubre ou o cigarro, assim como miríades de outras preocupações que consomem o tempo e monopolizam a atenção), de tal modo que raramente ou nunca se torna óbvia essa inevitabilidade; pela “banalização”, a angustiante inevitabilidade do desaparecimento final e da morte de tudo é demonstrada e ensaiada com tamanha assiduidade e de forma tão visível que o único fim verdadeiramente “último e irreversível”, a morte própria, fica por assim dizer “oculto em plena luz” – desaparece da vista –, se não para sempre, ao menos enquanto dura a vida. O óbito, o desaparecimento, a eliminação, a supressão, a anulação, tanto dos seres animados quanto das coisas inanimadas, abundam em todos os Reality shows e são praticados todos os dias em cada experiência pessoal, num mundo de laços sociais eminentemente frágeis e transitórios, mercados de trabalho voláteis, objetos de desejo sempre novos que envelhecem cada vez mais depressa e o colapso das lealdades e dos compromissos a longo prazo (para não mencionar os incondicionais) com tudo e com todos. Poderíamos dizer que todos esses estratagemas de resistência assinalam o triunfo definitivo, embora

oblíquo, de Tânatos: visto que já não está confinado ao último e implacável momento no caminho da vida, Tânatos conquista e coloniza a vida inteira.

Também lhe envio em anexo alguns pensamentos que preparei para uma conferência que fui convidado a pronunciar no decorrer deste ano.ⁿ

Em suma, compraz-me enormemente a oportunidade que você me oferece de compensar meu imperdoável descuido...

Fico à espera...

Com minha simpatia, Z.

De: Gustavo Dessal

Para: Zygmunt Bauman

Enviado em: quinta-feira, 19 de julho de 2012

Assunto: Res: Prezado professor

Prezado Bauman,

Que maravilhosa maneira de começar uma nova manhã! Enquanto eu lia sua pronta e vivaz resposta, meu coração começou a bater mais depressa. “Meu Deus, isto é muito mais do que eu esperava.”

Como brevíssima antecipação, devo dizer que sua relação com o discurso psicanalítico é perfeitamente reconhecível em sua obra e em sua maneira de pensar. Seu e-mail deixou minha mente fervendo, com incontáveis ideias e perguntas.

Como eu desejaria que meu inglês escrito fosse tão fluente quanto na juventude! Ainda assim, espero que você seja indulgente com meus erros. Voltarei a lhe escrever dentro em pouco.

Muitíssimo obrigado!

Gustavo

De: Gustavo Dessal

Para: Zygmunt Bauman

Enviado em: domingo, 22 de julho de 2012

Assunto: Eu, de novo

Prezado professor,

Você foi muito amável ao me permitir ler o texto de sua conferência. Em um nível muito profundo, a liberdade e a segurança pertencem àquilo que Freud chamava “ilusões”: duas coisas com as quais os seres humanos sempre sonharam, porque lhes faltaram, e eles deploraram essa falta em todos os períodos históricos. Freud se deu conta da grave ofensa que havia infligido ao narcisismo da humanidade ao provar que a consciência não era aquela instância soberana na qual a filosofia tradicional costumava acreditar. O conceito de inconsciente atenua a ideia de liberdade, porque revela até que ponto nossa existência se encontra às ordens de um comando secreto. E a segurança que buscamos significa a precariedade da condição humana: nossa falta original de fundamento, de identidade e até de sentido.

Se tivermos de considerar – de acordo com o raciocínio que você propõe – que a liberdade e a felicidade deveriam andar de mãos dadas, mas que a civilização nos obriga a ceder parte desses valores, o resultado dessa claudicação é, na realidade, angustiante. A civilização e o progresso não parecem ter incrementado nosso sentimento de felicidade, não mais que a percepção de segurança.

Em *O mal-estar na civilização*, Freud revela um terrível paradoxo: renunciar a satisfazer uma pulsão (*Trieb Befriedigung*) é uma condição necessária para o laço social, mas, ao fazê-lo, pagamos um preço muito alto: incorremos num sacrifício cujo resultado provoca um dano no mesmo laço social que ele contribuiu para criar. Nada pode ser construído sem certa renúncia, embora isso se transforme em fonte de sofrimento e dor.

Mas, na realidade, não sofremos somente porque nos roubam essa porção de felicidade. Por mais assombroso que pareça, quanto mais moralmente procuramos nos comportar, mais culpados nos sentimos no final. O sentimento de culpa inconsciente talvez seja um dos aspectos mais dolorosos da vida humana. No princípio, Freud acreditava que o supereu^o era a representação interna da cultura; mais tarde, porém, descobriu que essa era apenas uma função superficial, um disfarce. A essência real do *supereu* é sua voz, uma voz cruel que nos empurra para o impossível e nos condena por tentarmos obedecer a esse mandado disparatado. A pulsão freudiana de morte não é algo instintivo, mas o efeito perverso da lei no ser falante. Claro que precisamos da lei para nos tornar humanos, mas também é certo que a lei contém algo desumano, algo que deve ser inoculado em nossa existência.

Quando em seu livro *Modernidade e Holocausto* você sublinha que a *Shoah* (o Holocausto) não foi um acidente na história cultural, mas uma possibilidade derivada dos traços estruturais da civilização, de certo modo aplica o modelo freudiano para compreender o núcleo problemático da lei: algo que é indispensável para viver em sociedade, mas que ao mesmo tempo oculta uma crueldade secreta e obscura.

Kafka experimentou na própria carne essa índole perversa da lei. Toda a obra dele está prenhe dessa revelação tremenda e insensata. Da mesma índole que Eichmann expressou em Jerusalém, quando disse que havia agido de acordo com os ensinamentos de Kant. Hannah Arendt ficou muito impressionada com as palavras dele, embora se recusasse a aceitar que o horror nazista se justificasse pelas ideias de Kant. Claro que nós tampouco culparíamos a nobre alma de Kant

por semelhantes atrocidades, mas Eichmann sintetizou o paradoxo da Razão: a lei não tem explicação; não há maneira de entender seu significado.

Hoje, o discurso técnico-científico e a lógica do mercado, unidos em aliança, falam com a mesma voz, impondo aos gritos uma ordem cega: é uma voz da qual nada nem ninguém pode escapar nem deixar de ouvir. Essa voz grita sobre a liberdade e a segurança, o progresso e a transparência, mas também traz uma carga mortífera. Isso é exatamente o que significa o supereu: algo que nos obriga a uma meta interminável e nos castiga tanto por tentarmos alcançá-la quanto por não sermos capazes de fazê-lo.

Alguns anos atrás, você fez uma descoberta extraordinária: o conceito de “líquido”. Isso foi uma prova do poder inexorável da linguagem. De repente, um significante justo, um simples adjetivo, adquire uma força incrível e se transforma em metáfora: não uma mera descrição dos sintomas contemporâneos, mas uma ferramenta indispensável para decodificá-los e lê-los.

Hoje o amor, o medo e a própria vida se tornaram líquidos. Serão eles o efeito visível da solidez e da compacidade desse novo discurso hegemônico, o discurso de uma segurança falsa e de uma liberdade enganosa, que fala como uma voz única, a mesma voz letal que Freud denomina *supereu*?

Bem, essas são algumas das reflexões que surgiram em minha mente quando eu lia seus comentários sobre Freud e a psicanálise. Espero que você desculpe meu inglês capenga e a extensão da minha carta, mas não posso evitar que o entusiasmo me invada como consequência de sua generosa atitude.

Saudações afetuosas,

Gustavo

De: Zygmunt Bauman

Para: Gustavo Dessal

Enviado em: segunda-feira, 30 de julho de 2012

Assunto: Res: Eu, de novo

Prezado Gustavo, a culpa inconsciente havia sido intuída (se não descoberta no pleno sentido da palavra) pelos autores anônimos da Bíblia, os quais a apelidaram (com ajuda de um mito etiológico) de “pecado original”. E mais tarde veio Freud para rebatizá-la de “consciência” (engendrada pelo inconsciente...) mediante outro mito, o do “parricídio original”; e depois Karl Jaspers rebatizou-a outra vez como “culpa metafísica”, algo que desafia os veredictos éticos e legais de inocência. E – finalmente, a meu ver – Emmanuel Levinas levou-a de volta à cena primigênia da moral: a responsabilidade (incondicional, irracional e não expressada) desencadeada pelo Rosto do Outro. Essas expressões são muitíssimo diversas, mas o que enlaça todas as asserções enumeradas é a compreensão tácita dos limites que constroem a racionalidade humana (ou, como diz Shakespeare, “há mais coisas entre o céu e a terra, Horácio, do que supõe tua filosofia”). Todos os aqui mencionados coincidem (seja na teoria, seja na prática) em relação à necessidade de afastar-se do universo kantiano dos fenômenos para se aventurar no dos nômens: o inacessível aos sentidos e à razão, o reino da conjectura, e não da argumentação. Bem, a evidência é sombria, mas evidência de quê?! Até onde sabemos com certeza, de sermos infelizes em plena felicidade.

E, como nos advertiu Ludwig Wittgenstein: “Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar.” Aposto qualquer coisa como calar-se será um hábito impossível de eliminar!

Quanto ao mistério da Lei, aqueles que usam “porque” ou “a fim de” no discurso legitimador cometem um erro de *petitio principii*; ou, como se costuma dizer, põem o carro adiante dos bois. A Lei não é resultado/consequência/emanação, mas causa da realidade humana, incluindo-se a si mesma (o Talmude diz que o mal se origina no excesso de lei. E Kafka é ainda mais categórico: ser culpado significa ser acusado).

Como suponho que você terá notado, o movimento pendular que vai e vem da liberdade à segurança (dois valores igualmente indispensáveis para obter uma condição humana gratificante, mas incompatíveis e disputados em todas as etapas) deu uma guinada de 180 graus desde que *O mal-estar na civilização* foi enviado à gráfica. Esse deslocamento seminal é o que eu chamo de “fase líquida” da modernidade. Já faz algum tempo que tenho a sensação cada vez mais forte de que essa fase está pisando bruscamente no freio, e de que agora atravessamos a subsequente inversão de rumo. Antes que se apresentasse a primeira oportunidade de quebrar um recorde nos atuais Jogos Olímpicos, o governo britânico anunciou com orgulho que, para admiração e regozijo de seu eleitorado, havia quebrado o recorde em operações de segurança. E não faz muito mais de um século que foram reinventados os Jogos Olímpicos, com a ideia de expandir o campo da liberdade humana...

Em linhas gerais, creio que concordamos, caro Gustavo. Eu até diria que Freud, se estivesse vivo, não veria necessariamente como heresia nossa área de acordo. Se não para provar meus argumentos, ao menos para esclarecer um pouco mais o que quero dizer, tomo a liberdade de anexar aqui outras duas de minhas tentativas de atualizar o legado dele.^p

Com grande simpatia e minhas saudações, um abraço, Z.

De: Zygmunt Bauman

Para: Gustavo Dessal

Enviado em: segunda-feira, 30 de julho de 2012

Assunto: Res: Eu, de novo

Prezado Gustavo, tomo outras liberdades ainda, e, para complementar nosso breve intercâmbio sobre Kafka e a Lei, envio-lhe outro ensaio: sobre quando Jó

descobre a incompreensibilidade da Lei.⁹

Love, Z.

De: Gustavo Dessal

Para: Zygmunt Bauman

Enviado em: quarta-feira, 15 de agosto de 2012

Assunto: Res: Eu, de novo

Prezado Zygmunt,

Peço-lhe desculpas pela minha longa demora. Passei duas semanas percorrendo a Nova Inglaterra (Estados Unidos) e Quebec. Gosto de visitar os Estados Unidos, país que considero muito interessante de observar: um laboratório sociológico, uma espécie de lupa que permite esquadrinhar com muita clareza a estrutura de nosso mundo atual.

Sabe o que é um *cosplay*? Eu não sabia, mas casualmente, em um parque de Boston, topei com um. É um evento no qual se reúnem adolescentes (e algumas pessoas que, ao menos no sentido cronológico, ultrapassaram essa idade) vestidos em disfarces muito elaborados (*cosplay*: *costume* [disfarce] + *play* [jogar, brincar]), que imitam personagens de quadrinhos, em especial os mangás, aquele gênero japonês. É a última moda entre os jovens americanos, um tipo de reunião social que causa furor no Japão. Esses jovens adoram exibir-se e não opõem a menor resistência a ser fotografados. Num mundo onde as identidades já não se sustentam em ideais fortes, “o mais importante para os jovens não é tanto a *configuração* da identidade, porém a permanência (perpétua!) da capacidade de *re-configurá-la* sempre que chegar – ou se suspeite que chegou – a necessidade de reconfigurar-se”.^r Assim, ante o abandono das funções parentais simbólicas, os jovens podem sonhar com a autoconstrução, com a

invenção de sua própria identidade mediante a escolha de seu personagem favorito na vitrine imaginária do mercado.

Pessoalmente, e em contraste com Brickman e companhia^s (cujas ideias a respeito de Freud, como um sujeito inteligente que necessita de uma formatação moderna, eu conheço muito bem), não tenho nada a reclamar de sua interpretação de Freud. Você captou perfeitamente a importância crucial do dualismo no pensamento dele, que se desdobra ao longo de toda a obra freudiana: libido do eu, libido objetual; consciência, inconsciente; pulsões de vida, pulsões de morte; e assim sucessivamente, um após outro. Se dissolvermos o dualismo, transformaremos a poderosa força desses conceitos naquela espécie de ecletismo “líquido” ao qual são tão afeiçoados alguns psicanalistas ingleses e americanos. Reconheço a marca deixada pelo conceito da pulsão de morte em todos os seus livros, e essa é para mim uma boa evidência de que sua interpretação de Freud é mais exata que a de muitos dos meus colegas.

Afinal, qual o legado de Freud? A demonstração de que o mal não se origina nas obscuras profundezas dos instintos primitivos, mas aparece como companheiro inevitável da razão. Quanto mais tentamos reduzir a vida a formas “científicas” de representação, mais nos angustia o fato de que nem tudo pode ser calculado e exprimido em cifras. A psicanálise luta contra isso: o sujeito que é produto da tentativa científica e tecnológica de apagar a subjetividade. Para nós, o sujeito deve sempre ser considerado uma exceção às regras e leis “naturais” ou “científicas”. Poderíamos reescrever aquelas perspicazes palavras de Shakespeare que você cita: “Há coisas das quais os cientistas não suspeitam...” O tratamento psicanalítico é um processo dedicado a livrar a pessoa de seu sofrimento, mas não de seu sintoma, e é aí que reside a absoluta diferença desse sujeito. Trata-se de estabelecer uma nova aliança com o incurável em todos nós.

Sim, é verdade, Freud não saiu do nada. Ele pertence àquela extraordinária teia de sabedoria bíblica e Iluminismo que os judeus urdiram com tamanha destreza. Contudo, não podemos deixar em segundo plano o fato de ele ter introduzido um corte radical na história das ideias: o inconsciente. Não se trata

de um mero detalhe. Ainda que outros tivessem concebido algum dia a ideia de que pudesse existir um saber não sabido, foi Freud quem deu ao inconsciente um suporte lógico e formal.

E de que sofremos agora, tanto no plano individual quanto no social? Daquilo que você denominou a “liquidez” da era pós-moderna, que revela como nunca antes o profundo vazio no qual estamos afundados na condição de seres falantes. Aprendi muito com seu texto “Procurando na Atenas moderna uma resposta à antiga pergunta de Jerusalém”, que abre alguns caminhos para entendermos aquela “servidão voluntária” descrita por La Boétie. Seu conceito de “líquido” se aproxima muito do que Jacques Lacan denominou “a declinação do Nome-do-Pai”, entendendo por esse Nome o significante que promoveu a possibilidade de certa ordem. Poderíamos encontrar diferentes exemplos do Nome-do-Pai no complexo de Édipo (a invocação da figura paterna como agente da castração), assim como no nível social (cf. o papel que Stálin desempenhava na mente coletiva dos soviéticos). O Nome-do-Pai, seja qual for a crítica que mereça, era necessário para oferecer refúgio à nossa *Hilflosigkeit* (Freud *dixit*), ao nosso “desamparo” inato. Agora devemos estar preparados para enfrentar uma nova forma de vida, uma vida na qual (como você assinala muito bem) as pessoas são leais a marcas, porque as marcas parecem lhes dar uma orientação, um suporte para as identificações que hoje já não são proporcionados por suas figuras paternas nem pelos ideais sociais da tradição.

Muito me agrada o modo como você descreve a guinada do “pânico da masturbação” para o “pânico do abuso”, este último em consonância com o dogma da insegurança generalizada (sei, como turista “profissional”, que nos Estados Unidos fotografar crianças é tão arriscado quanto procurar fazer o mesmo com um funcionário de alfândega). Mas, por trás dessa diferença, descobrimos o que Freud nos ensinou: se o sexo desempenha um papel tão importante em nossa vida, é porque o encontro com o desejo é sempre traumático, e não há maneira de escapar ao trauma da colisão entre o corpo e a linguagem.

Mas, acima de tudo, eu gostaria que você desenvolvesse um pouco mais este seu comentário: “Já faz algum tempo que tenho a sensação cada vez mais forte de que essa fase [a líquida] está pisando bruscamente no freio, e de que agora atravessamos a subsequente inversão de rumo.”^t

De modo que esperarei com paciência sua resposta.

Afetuosas saudações,

Gustavo

P.S. Talvez lhe pareça cômica esta confissão: sempre que escrevo um e-mail, me vejo obrigado a corrigir o mesmo *lapsus calami*. Primeiro escrevo Zygmund, com “d” no final em vez de “t”. A interpretação salta à vista...

De: Zygmunt Bauman

Para: Gustavo Dessal

Enviado em: quinta-feira, 23 de agosto de 2012

Assunto: Res: Eu, de novo

Caro Gustavo, desculpe minha procrastinação, para variar... Estive terrivelmente ocupado apesar da canícula ou “estação boba”, como se costuma acreditar que são os meses estivais e no que os transformam as agências de viagens.

Estou de acordo com tudo o que você escreveu. De fato, o “inconsciente”, o equivalente psicológico daquela “matéria escura” que, apesar de sua invisibilidade, torna possível e tangível o Universo, ou do nômeno que nunca veremos em primeira mão, mas que esteia a presença do mundo fenomênico, é a maior e mais perdurável descoberta (constructo?) do legado freudiano. Ela nos permite falar do inefável. E também concordo totalmente com sua observação

final sobre a “inversão do rumo”. Em meu vocabulário, esse problema se origina no fato de que a segurança e a liberdade são dois valores indispensáveis para uma “vida digna de ser vivida”, mas diabolicamente difíceis de reconciliar (sempre e quando for concebível uma reconciliação, à diferença de uma solução de compromisso ou um arranjo temporário). Em 1929 ainda era possível contar a história da humanidade como um progresso (unilinear) rumo à liberdade. Hoje, em contraposição, vem à mente a imagem de um pêndulo, e, tal como você acertadamente sugere, o pêndulo, fiel à sua natureza, parece estar invertendo mais uma vez sua direção. Se Freud estivesse preparando hoje uma nova edição de *O mal-estar na civilização*, desconfio de que ele voltaria a dizer que esta última é uma “transação” entre a segurança e a liberdade, mas inverteria seu veredicto de 1929 para afirmar que as doenças psicológicas da nossa época têm suas raízes na renúncia a uma excessiva porção de segurança em troca de uma inusitada liberdade para expressar os instintos.

Com minhas desculpas pelo longo silêncio e minha grande simpatia – Z.

De: Gustavo Dessal

Para: Zygmunt Bauman

Enviado em: sexta-feira, 24 de agosto de 2012

Assunto: Res: Eu, de novo

Caro Zygmunt,

Sei que você esteve muito ocupado, de modo que aprecio ainda mais sua resposta. Li que o convidaram para falar no festival de música de Benicàssim. Imagino-o esplêndido, sentado na praia, e presumo que uma parte do seu segredo para desfrutar uma longa vida consiste em estar sempre em dia com o presente, sem ceder à nostalgia pelo passado. Por sorte, continuam a existir jovens em

busca de uma saída, e você é uma boa referência, porque eles percebem em você uma concordância entre vida e pensamento que não encontram na maioria dos políticos. Espero que tenha desfrutado sua estada em nosso país, apesar do verão terrivelmente quente que estamos atravessando.

Sim, você tem toda a razão. O discurso contemporâneo (ao menos nos anos recentes), em contraste com o mundo de Freud, estimulou a *jouissance* (sem dúvida, um conceito indispensável cunhado por Lacan, que une as noções freudianas de libido e pulsão de morte). Sob a pressão da fabulosa associação entre o capital e a tecnologia, o “Desfrute! E faça-o já!” passou a ser a corrente dominante da civilização. Vive-se de acordo com a fantasia de que tudo é possível e permitido. Mas a chamada “crise” (um nome falso e enganoso) anuncia uma nova guinada ou o retorno do pêndulo.

Na realidade, a inversão do movimento pendular é uma imagem que citei de suas próprias palavras. Quer dizer que a fase “líquida” está se tornando uma nova fase “sólida”? Se assim for, como você a descreveria?

Por favor, tome todo o tempo de que precisar para responder. Sei sobejamente que você tem incontáveis obrigações e compromissos.

Um forte abraço,

Gustavo

ⁿ Ver “Liberdade e segurança: um caso de *Hassliebe*”.

^o Supereu é um dos principais conceitos da psicanálise. Suas repercussões nos âmbitos clínico, filosófico e ético são inesgotáveis. Freud postula que o supereu representa a internalização da lei social, uma espécie de vigia interior que observa e exerce um controle sobre os desejos, incluindo aqueles que, sendo inconscientes, não são conhecidos pelo próprio sujeito que os experimenta. Contudo, embora possa parecer herdeiro da consciência moral kantiana, o supereu se distingue por atuar a partir do inconsciente; daí que o sentimento de culpa não seja percebido pelo eu. Com a evolução de sua obra, Freud descobriu outro aspecto dessa instância moral, e que constitui seu reverso: o supereu contém uma dimensão sádica, que impele o sujeito à busca daquilo que se opõe ao seu bem. Essas duas faces contraditórias do supereu – a função censora e o impulso para a destruição – foram desenvolvidas com assombrosa lucidez por Kafka em sua abordagem da desumanidade da lei.

^p “A civilização freudiana revisitada” e “O painel de Freud”.

^q Ver “Procurando na Atenas moderna uma resposta à antiga pergunta de Jerusalém”.

^r Ver trecho.

^s Ver “O painel de Freud”.

^t Ver trecho.

. Notas .

Prefácio

1. Toda a minha gratidão a Valeria Mastrangelo, da Universidade Menéndez Pelayo, que teve a imensa generosidade de me facilitar a conexão com o professor Bauman. Sem dúvida este livro deve muito a ela e ao apoio que me ofereceu.

3. A civilização freudiana revisitada

1. Sigmund Freud, “The future of an illusion”, in *Civilization, Society and Religion*, v.12, Londres, Penguin, 2008, p.184-6 (ed. bras., *O futuro de uma ilusão*, in *Sigmund Freud: Obras completas*, v.17, São Paulo, Companhia das Letras, 2014, p.231-301; Edição Standard Brasileira das *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v.21, Rio de Janeiro, Imago, 1974, p.15-71).

2. Idem.

3. Richard Sennett, *The Corrosion of Character*, Nova York, W.W. Norton and Company, 1998, p.25-6 (ed. bras., *A corrosão do caráter*, Rio de Janeiro, Record, 2004).

4. Ver Michel Foucault, *The History of Sexuality*, v.I, Londres, Penguin, 1978, p.42s (ed. bras., *A história da sexualidade*, v.1: *A vontade de saber*, Rio de Janeiro, Graal, 1988).

5. Ver “Les victimes de violences sexuelles en parlent de plus en plus”, *Le Monde*, 30 mai 2008.

6. Ver Vibeke Wara, “Mobile learning for the on generation”, *Futureorientation*, n.1, jan 2008, p.47.

7. Disponível em: <http://www.startribune.com/local/east/18566414.html>.

8. Ver Flemming Wisler, “The thoughtful”, *Futureorientation*, n.1, jan 2008, p.11.

4. Comentário sobre “A civilização freudiana revisitada”

1. Ian McEwan, *On Chesil Beach*, Nova York, Doubleday, 2007 (ed. bras., *Na praia*, São Paulo, Companhia das Letras, 2007).

2. Gustavo Dessal, “Los encantos de la caducidad”, *Diario Kafka*, *El diario.es*, 29 jan 2013.

5. O painel de Freud (resposta ao painel)

1. Miguel Abensour, “Persistent utopia”, *Constellations*, v.15, n.3, set 2008, p.406-21.
2. William Morris, *A Dream of John Ball and a King’s Lesson*, livro eletrônico, Londres, 2001, p.31.
3. Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1995, p.306.
4. Russell Jacoby, *Picture Imperfect: Utopian Thought for an Anti-Utopian Age*, Nova York, Columbia University Press, 2005, p.xiv-xv.

7. Procurando na Atenas moderna uma resposta à antiga pergunta de Jerusalém

(Agradeço pela permissão de apresentar aqui material extraído de meu artigo “Seeking in modern Athens an answer to the ancient Jerusalem question”, *Theory, Culture & Society*, v.26, n.1, 2010, p.71-91.)

1. Carl Schmitt, *Politische Theologie*, Vier Kapitel zur Lehre Von der Souveränität, Duncker & Humboldt, 1922, aqui citado a partir da tradução para o inglês de George Schwab, *Political Theology*, University of Chicago Press, 1985, p.36, 10, grifos nossos.
2. Ver Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World*, MIT Press, 1968 (original russo publicado em 1965). Também o competente resumo de Ken Hirschkop in “Fear and democracy: an essay on Bakhtin’s theory of carnival”, *Associations*, n.1, 1997, p. 209-34.
3. Carl Schmitt, *Theorie des Partisanen*, *Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Duncker & Humboldt, 1963, p.80. Ver a discussão in Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, 1998, p.137.
4. Schmitt, *Political Theology*, p.19-21, grifos nossos. Ver a discussão in Agamben, *Homo Sacer*, p.15s.
5. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, 1998, p.18, grifos nossos.
6. Susan Neiman, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, Princeton University Press, 2002; Jean-Pierre Dupuy, *Petite métaphysique des tsunamis*, Seuil, 2005.
7. Jean-Jacques Rousseau, “Lettre à Monsieur de Voltaire”, in *Oeuvres complètes*, Pléiade, 1959, v.4, p.1062.
8. Neiman, *Evil in Modern Thought*, p.230, grifos nossos.
9. Ibid., p.240, 281.
10. Em outras palavras, o inevitável mal se abateu da mesma forma sobre inocentes e culpados.

11. Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit*, Suhrkamp, 1991, p.112.
12. Ver Jan-Werner Müller, *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought*, Yale University Press, 2003, p.4-5.
13. Schmitt, *Political Theology*, p.37.
14. Ibid., p.27.
15. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, trad. para o inglês por George Schwab (do original *Der Begriff des Politischen*), University of Chicago Press, 2007, p.26.
16. Ibid., p.27.
17. Ver Ulrich Beck, *Risk Society*, Sage, 1992, p.137.
18. Ver *USA Today*, 11 jun 2002, esp. “Al-Qaeda operative tipped off plot”, “US: dirty bombs plot foiled” e “Dirty bomb plot: ‘The future is here, I’m afraid’”.
19. Sidney Blumenthal, “Bush’s war on professionals”, *Salon.com*, 5 jan 2006; disponível em: www.salon.com/2006/01/05/spying_9/.
20. Bob Herbert, “America the fearful”, *The New York Times*, 15 mai 2006, p.25.
21. Henry A. Giroux, “Beyond the biopolitics of disposability: rethinking neo-liberalism in the new gilded age”, *Social Identities*, v.14, n.5, set 2008, p.587-620.
22. McNeil, “Politicians pander to fear of crime”, *The New York Times*, 5-6 mai 2002.
23. Ver Walter Benjamin, “On the concept of History”, in Howard Eiland e Michael W. Jennings (orgs.), *Selected Writings*, Harvard University Press, 2003, v.4.
24. Ver Giorgio Agamben, *Stato di eccezione*, Bollari Boringhieri, 2003; aqui citado a partir da tradução para o inglês de Kevin Attell, *State of Exception*, University of Chicago Press, 2005, p.2-4.

Obras de Zygmunt Bauman:

- 44 cartas do mundo líquido moderno
- Amor líquido
- Aprendendo a pensar com a sociologia
- A arte da vida
- Babel
- Bauman sobre Bauman
- Capitalismo parasitário
- Cegueira moral
- Comunidade
- Confiança e medo na cidade
- A cultura no mundo líquido moderno
- Danos colaterais
- Em busca da política
- Ensaios sobre o conceito de cultura
- Estado de crise
- Estranhos à nossa porta
- A ética é possível num mundo de consumidores?
- Europa
- Globalização: as consequências humanas
- Identidade
- Isto não é um diário
- Legisladores e intérpretes
- O mal-estar da pós-modernidade
- Medo líquido
- Modernidade e ambivalência
- Modernidade e Holocausto
- Modernidade líquida
- Para que serve a sociologia?
- O retorno do pêndulo

- A riqueza de poucos beneficia todos nós?
- Sobre educação e juventude
- A sociedade individualizada
- Tempos líquidos
- Vida a crédito
- Vida em fragmentos
- Vida líquida
- Vida para consumo
- Vidas desperdiçadas
- Vigilância líquida

Título original:
El retorno del péndulo
(*Sobre psicoanálisis y el futuro del mundo líquido*)

Tradução autorizada da primeira edição espanhola,
publicada em 2014 por Fondo de Cultura Económica,
de Madri, Espanha

Copyright © 2014, Zygmunt Bauman e Gustavo Dessal

Copyright da edição brasileira © 2017:

Jorge Zahar Editor Ltda.

rua Marquês de S. Vicente 99 – 1º | 22451-041 Rio de Janeiro, RJ

tel (21) 2529-4750 | fax (21) 2529-4787

editora@zahar.com.br | www.zahar.com.br

Todos os direitos reservados.

A reprodução não autorizada desta publicação, no todo
ou em parte, constitui violação de direitos autorais. (Lei 9.610/98)

Grafia atualizada respeitando o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa

Capa: Sérgio Campante Imagens de capa: © fullvalue/Getty Images; © iStock.com/7maru

Produção do arquivo ePub: Booknando Livros

Edição digital: março de 2017

ISBN: 978-85-378-1668-4